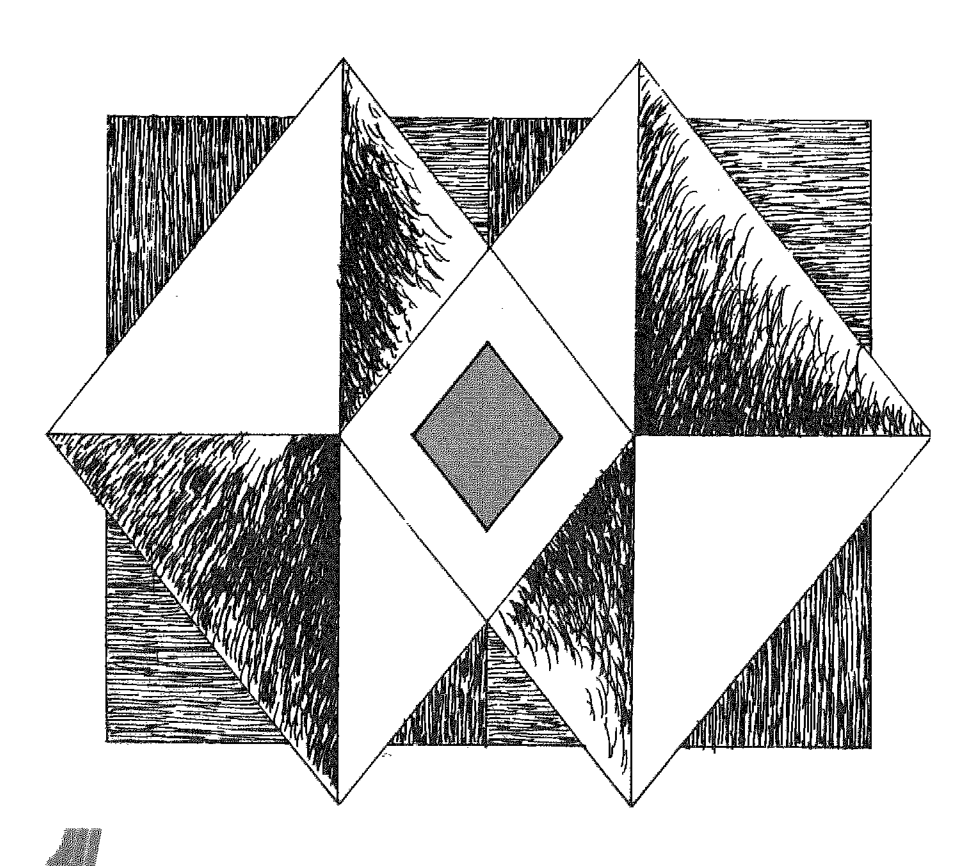
عمّانوئيل كنط

نقد العقل المحض

ترجمة موسى وهبة



مركز الإنماء القومي



نقد العقل المحض

تأليف:

عمّانوئيل كنط

ترجمة وتقديم

موسى وهبة

Dr. d'Etat ès lettres

أستاذ الفلسفة الحديثة في الجامعة اللبنانية

مركز الإنماء القومي



مركز الإنماء القومي

لبنان - رأس بيروت - المنارة - بناية الفاخوري
ص ب 135048-135072
تلكس LIBSER 22756 LE
هاتف 802939 - 802993 - 802941

C.D.N. LOGORIENT
94, rue St-Lazare, 75009 Paris
Tél.: (1) 48 74 07 54
Télex: 281596 F

تقديم الترجمة العربية

I

قراءة النقد

لا يمكن اختصار الطريق إلى الحكمة. فلا حيلة لي، إذن، سوى اختصار الكلام، ونصْح القارىء بالصبر والتروّي.

ويصعب عليّ أنْ أعلّم حيث يُخْطِىء التعليم الهدف. لأنّ الفلسفة لا تعلَّم. فإنْ حصل فتاريخيّاً، بمعنى: يقع التعليم أبداً في شيء آخر، لعلّه الإخْبار والموعظة.

ولذا ينصرف الهمّ إلى التمرّن.

فمن سعادة القائل أن يكون القول بادئاً وغنيّاً، لا توطئة لأغراض لاحقة، ولا استئنافاً لمقاصد أخرى. لكنْ، من الحكمة أنْ يقنع المرء برجاء السعادة، لا أنْ يطمع في حصولها، لأن الواقع الأمْپيري تحكمه الأسباب والمسبَّبات، كما يقول كنط. فمن أين للمرء أن يخرج من جلده، مثلاً، وكيف يبدأ قولاً في لغة أقدم منه؟ بلْ، كيف يكون بادئاً حين يكون مجرّد ناقلٍ عليه أنْ يكون أميناً؟!

في هذا الحصار المضروب من الجهتيْن، لا يبقى لي، لا يبقى لأحد، سوى القراءة. وسأراني سعيداً، إذن، إن جاء نقْلي لِـ **نقد العقل المحض** قراءة أخرى فيه، وتمْريناً، بالتالي، على القول الفلسفي بالعربية.

فالنقد لم يُقرأ، بعدُ، بالعربية، لأنّ الترجمة الوحيدة له لا تقرأ بكل بساطة*. وهو قُرىء

(*) لا أريد هنا أن أقلّل من الجهد العظيم الذي بذله أحمد الشيباني، في ترجمته الموسومة · نقد العقل المجرد، =

بلُغاتٍ كثيرة، إلاّ أنّه قُرىء، غالباً، في «سياقه التاريخي». ولخَّصه التعليم إلى جملة من القضايا والمواقف الفلسفية. أو حَسِبه التفلسف اللاحق مذهباً في الكوْن، بل في الانسان، أو نظريّة في المعرفة وعِلْماً في العِلم. وصار أساساً لأقوال أخرى ومذاهب شغلت التفكرّ المعاصر وما زالت.

وأريد أن أصرف النظر عن كل ذلك، لأرى إلى النقد في ذاته. في ما جعله ممكناً كقول فلسفيّ بامْتياز، أعني كقول بادىء وغنيّ بذاته. وأرى أن هذه البدْئيّة قد صارت ممكنة مع:

افتتاح حقل جديد للقول، هو حقل شروط الامكان،

وتعيين موضوع جديد للبحث هو، لا «طبيعة الاشياء التي لا تستنفد»، بل، العقل من حيث القدرة على المعرفة القبلية وحسب.

واعتماد منهج خاص يقوم على فرض أن تكون موضوعات المعرفة هي التي تنتظم وفقاً لمعرفتنا، لا أن يكون العقل هو الذي ينتظم وفقاً للموضوع.

وقد اتاحت هذه «التدابير» سياقاً للقول مكّنه من ان يكتمل ويصير سستاماً:

فحدود العقل ترسمها المشكلة العامّة: كيف يمكن للاحكام التأليفية القبْلية أن تكون؟ بمعنى، كيف نفهم أن يكون بامكاننا إصدار أحكام تقول عن الموضوع قولاً كلياً وضرورياً، وبالتالي غير مستمدّ من الموضوع؟ وما حدود ذلك القول وشروط صدقه؟

والسؤال قابل لأن يُطْرح، بل يجب أنْ يطرح على جميع الأحكام التأليفية القبلية، أيْ تبعاً لكل أنواع الصلة القائمة، أو المفترضة، بين تصوّر الذهن للموضوع والموضوع نفسه. وقد ظنّ كنط في البداية أنّ ثمة نوعين فقط من الصلة: ـ الصلة بين التصور والموضوع لجهة المطابقة، وفيها يكون الذهن مَلَكةً معرفية، ويسمّى عقلاً نظريّاً، ومجال القول فيه: **نقد العقل المحض**، ـ والصلة بين التصوّر كعِلّة والموضوع كمعلول، وفيها يكون الذهن مَلَكة رغبة ويسمى عقلاً عملياً، ومجال القول: **نقد العقل العملي**. لكنْ، سرعان ما تبينّ، أنّ، ثمة، نوعاً ثالثاً وأخيراً يتمِّم القسمة ويُكْمل السِسْتام، وهو الصلة بين التصور والذهن نفسه لجهة انْفِعالِه بالتصور، فيكون الشعور باللذة والألم، ويفتح مجال القول في **نقد الحاكمة**.

لكنّ الكلام هنا مقصور على النوع الأول.

فالحكم النظري يقول ما هو الموضوع. والموضوع يُعطي بانْفعال الحساسيّة، ويفكَّر بتلقائيّة الفاهمة، وتُعْقل معرفته بشمول العقل. ولذا يُفْترض أن يدور الكلام على شروط إمكان الحكم التأليفي القبْلي بالنظر إلى هذه الفصول التي تفصّلت، تبعاً للفرْض المنهجي، وفقاً لقدرات

= الصادرة عن دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر في بيروت، اهداءً إلى الأمير عبد الله بن عبد العزيز في 1 كانون الثاني 1965. لكني لا أظنّ أن أحداً استطاع أن يقرأها، وإن جزئياً، بسبب من افتقاد المترجم إلى الصبر، يوم لم يكن لأحد أن يصبر على القراءة والتروّي. لكن، رغم ذلك، يبقى للشيباني فضل السبق والإقدام.

الذهن المعرفية. على الكلام أن يدور، إذن، على إمكان تلقّي الموضوع ومعرفته وتَعقّل هذه المعرفة. وكل ذلك قَبْلياً (أيْ بحثاً في العقل نفسه لا في موضوعاته. إلا أنه لن يكون بَحْثاً في الشروط السيْكولوجيّة، أو في عوائق المعرفة العلمية. ولا تأريخاً للمذاهب الفلسفية. ولا حتّى إنشاءً لميتافيزيقا جديدة. بلْ، سيكون مجرد نقدٍ للملكة المعرفية، أيْ تعييناً لشروط امكان المعرفة القبلية ومبادىء هذا الامكان ونطاقه).

ويبيّن النقد:

أنّ شروط إمكان تلقّي الموضوع هي الشروط الذاتية لقوام الحساسية نفسها. فهي قدرة مُنْفعِلة وتفترض، بالتالي، ما تنْفعِل به، أيْ ما عنه تتلقّى انطباعات حسيّة، وما يُفترض أن يكون الاشياء في ذاتها. إلا أنها تتلقّى تلك الانطباعات وفقاً لصورتيْ حدسها المحض، المكان والزمان اللّذيْن يجعلان الحدس الأمبيري (= الإحساس) مُمكناً.

وأنّ شروط تفكير الموضوع هي الشروط الذاتية لقوام الفاهمة، من حيث هي قدرة تلقائية أيْ، قدرة على التفكير والإوْتِعاء العامّ، أعني، على توحيد ما يفكّر في وعْي ذاتي (= إوْتِعاء) لا يخضع للتغيّر والظرْف؛ ومن حيث هي مَلَكة حكم (= حاكمة) أيْ، قدرة على تعيين المخيِّلة لإنتاج الشيْم الترسندالي في صورة الزمان، وتأليف المتنوِّع المعطى في أفاهيم حسيّة، وادراج هذه تحت الأفاهيم الفاهميّة المحضة (= المقولات) بموجب مبادىء الفاهمة المحضة التي هي المبادىء القبليّة لامكان التجربة.

وأنّ شروط تعقّل المعرفة أيْ، دفعها إلى أقصى شمول ممكن وأقصى توحيد ممكن، مع بقائها معرفة مطابقة، هي الاستعمال المشروع لأفكار العقل، أيْ، استعمالها استعمالاً تنظيمياً مُحايثاً. مما يعني أنّ ثمة استعمالاً غير مشروع للعقل ناتج عن الإخلال بشروط إمكان المعرفة النظرية بمدّ أفاهيم الفاهمة خارج حدود التجربة الممكنة واستعمال الأفكار استعمالاً ترْسِنْدالياً إنشائياً. وفيه، يشتطّ العقل ميتافيزيقاً ويتيهُ في الدِّيالكتيك، أي في الترائي والغلط.

وتبيين شروط الامكان وحدود الاستعمال المشروع، وهو كل النقد، لم يكن بهذه البساطة ولا بهذا الوضوح. وهو تطلّب، من كنط، تغييراً كاملاً في طريقة التفكير استناداً إلى الفرْض الجديد، ومتابعة متّصلة لحل المشكلة العامة بطرائق مناسبة للفرْض. وتطلّب، منيّ، تذليلاً لصعوبات العَرْض، واجتهاداً يعارض القراءات الشائعة في محاولة للقبْض على النبض الذي يحرك النصّ.

وقد بدا لي، أنّ عمل كنط «التأسيسي» يستلهم المنطق وليس الرياضة أو الطبيعيات اللذين ينشغل النص بهما في الظاهر. إلا أنه يسعى إلى «منطق» من نوع جديد يمتاز بهذا النعْت الملازم لكل عناوين البحث وفصوله: الترْسِنْدالي.

وأنّه، من دون استيعاء هذا النعْت الفريد، ينغلق النص الكنطي على الفهم، فيُعامَل تاريخياً، أي تُسحب روحه، كما حصل ويحصل غالباً، بدليل ان هذا اللفظ لم يستعمل لاحقاً بالمعنى الكنطي الدقيق، بل اختلط بمعنى مغاير للفظ القريب: ترانسّندان (مفارق). وأكتفي

الآن بالقول: إنّ الترسندالي يشير إلى المعرفة من حيث صلتها القبْلية بالموضوع. وهذا الفهم يضيء كل السياق:

فالبحث الذي يشبه المنطق من حيث اهتمامه بشروط المعرفة وقوانينها الصورية، يختلف عنه لجهة الاهتمام بمضمون المعرفة، إنما بمعزل عن هذا المضمون، أي قبليّاً. والمنطق المدرسي ينقسم إلى منطق، ومنطق تطبيقي، اما النقد فإلى تعليميْن: للعناصر والمناهج. وينقسم التعليم الأوّل، من حيث صفته الترْسْندالية، أي بالنظر إلى الصلة بالموضوع، إلى استطيقا (حساسية) ولوجيقا (منطق). وينقسم هذا بدوره إلى أنالوطيقا (منطق الحقيقة) وذْيالكطيقا (منطق الغلط).

وهذا التقسيم ليس مجرّد احتذاء بالمثل، بل يريد لنفسه ان يكون ضرورياً، بمعنى إنّ القول يسعى فيه بضرورة توسيع الفكرة (المعرفة الترسندالية) وصولاً إلى تماميّة الكلّ (السستام). اما نبضه الواحد فهو إمكان التأليف القبْلي، الذي يُعرض في آنين متلازمينْ، آن الكشف (العرض) وآن التسويغ، وهذا ينقسم بدوره إلى آن شرح الضرورة، وآن فهم الكفاية. وكل ذلك قبْلياً، أي بمعزل عن مادة المعرفة؛ ولذا يستقيم التدليل على الضرورة بالتمامية، وعلى الكفاية بتفنيد المزاعم المناقضة، أي بقياس الخلف. وهذا النهج يظل واحداً في جميع الأقسام.

فالبحث في الاستطيقا يكشف أولاً عنْصريها المحضين، الوحيدين، فيبيِّن ان صلة المعرفة بموضوع المعرفة تتم عبْر هذين الحدسيْن الذاتييْن. ويسوِّغ ثانياً بإظهار واقعيتهما الأمْبيرية أي إمكان الصلة مع الموضوع المعطى ومثاليتّهما الترسندالّية، أي كوْنهما قادرين على تلقي المعطى وفقاً لقوامهما الذاتي، أي مع أنهما من اللا ـ كوْن. ثم يُظهِر أن أي فرْض آخر لهما يعجز عن شرح إمكان المعرفة الموضوعية القائمة بفضلهما (مثال قضايا الرياضة المحضة).

والبحث في المنطق، وفي الأنالوطيقا بدءاً، عليه أن يُبيِّن عناصر المعرفة الموضوعية ويسوّغها. وهذا التبيين سيكون، بناء على الفرْض المنهجي، تشريحاً وظيفياً لملكة المعرفة الموضوعية أي الفاهمة هنا، من حيث هي قدرة على التفكير والحكم. فتُكتشف لوحة المقولات (الأفاهيم المحضة) ويدلَّل على قبْليتها وتماميتها، وذلك بإحصاء جميع أوجه التفكير القبلي بموضوع معرفة، وبإظهار أنّ كلاً من هذه المقولات يمثل وظيفة مستقلة، وانها بمجموعها تمثل كل وظائف التفكير، وأنّ لوحتها من ثَمَّ لوحة كاملة ووحيدة. وتسوَّغ هذه الأفاهيم المحْضة بإظهار أنها أدوات الإوتعاء المحض الذي يضمن كليّة المعرفة وضرورتها، وأنها من ثَمَّ الشروط القبلية لإمكان التجربة (أي الشروط الصوْرية لمعرفة الموضوع المعطى). ونكتشف لاحقاً لوحة المبادىء القبْلية لادراج المعطى الأمپيري تحت الأفهوم المحض، بتوسّط الشيْم الترسندالي. ويدلّل كذلك، وطويلاً، على كون هذه المبادىء، رغم قبْليتها، مبادىء للمعرفة التجريبية.

وبكلمة، تبينّ الأنالوطيقا (التحليلات)ان الفاهمة، كملكة تفكير، تقوم بأفعال تلقائية تتوحد في الإوتعاء العام. ويقتصر دورها على توحيد تأليف المتنوع المعطى. وتقوم، كحاكمة، بادراج المتنوع المعطى تحت الافاهيم المحضة بموجب مبادىء قبلية، وبتوسط المخيلة، فتجعل التجربة ممكنة. انما تحصر امكان المعرفة القبلية في حدود هذه التجربة.

وان ما يتبينّ هنا يتبينّ فرْضاً، أي بوصفه جملة مزاعم ضرورية، إذا شئنا ان نسلّم بامكان الاحكام التأليفية القبلية (أي بموضوعية علمي الرياضة والطبيعة)، وان نجعل هذا الامكان مفهوماً ومتعيّناً.

أما في الذيالكطيقا، فعلى البحث ان ينظر إلى العقل من حيث وظيفته المعرفية. أي من حيث هو قدرة على الاستدلال (التعقُّل)؛ فيبينّ ان موضوعه معرفة الفاهمة لا الموضوعات نفسها، ويتم بالتالي اكتشاف لوحة افكاره الكاملة، بناء على هذا المبدأ، وفي الوقت نفسه سبب الغلط والتراثي. ويستدعي ذلك بحثاً في العقل من حيث هو قدرة معرفية مزعومة بموضوع أفكاره، قبل تسويغ هذه الأفكار أي تبيان إمكان استعمالها المشروع في المعرفة النظرية.

وعليه يتوسّع البحث في الديالكتيك، لعرض وحلّ مغالطات العقل المحض ونقيضته وأمْثله. وإذا ما بدا أن البحث هنا قد استقلّ عن المشكلة ليصير نقداً للميتافيزيقا الكلاسيكية، فإن القول ما زال، في الحقيقة، يحافظ على نبْضه الأولي. وعرض أغاليط العقل، التي هي بالضرورة، اغاليط الميتافيزيقا، واغاليط كلّ المذاهب الفلسفية الممكنة بالتالي، يهدف إلى إظهار بطلان استعمال العقل استعمالاً ترسنْدالياً، أيْ بوصفه قدرة معرفية على صلة قبلية بالموضوعات. وحلّ هذه الاغاليط يهدف إلى إظهار حدود استعمال العقل استعمالاً مشروعاً، أيْ بوصفه قدرة معرفية على صلة قبلية بمعرفة الفاهمة وحسب. وأن هذا الاستعمال المشروع هو الاستعمال التنظيمي لأفكاره بصدد معرفة الفاهمة.

ويكشف البحث مبادىء هذا الاستعمال ويبينّ ان هذه المبادىء (في التجانس والتنوع والاتصال) هي ذات استعمال أمپيري محايث مهمته ان يعينّ كيف يجب أن نبحث عن طبيعة الموضوعات وترابطها في التجربة بعامة، لا كيف يتكون الموضوع ولا ممّا يتكون.

وتسوّغ موضوعية هذا الاستعمال بتوسط شبه الشيْم الذي هو فلك الفكرة بما هي فكرة المبلغ الأقصى: أقصى قسمة ممكنة وأقصى ربط ممكن لمعرفة الفاهمة. فيكون شعار المعرفة بالعقل: كما لو أنّ، على عكس شعار الفاهمة: إنّ....

ويختتم القول في تعليم العناصر يبدو أن النقد قد أنجز مهمته بتعيين شروط الامكان وحدوده ومبادئه، لكن السستام نفسه لم يكتمل، فيستمر القول إذن في تعليم المناهج، واجداً محفّزه في التمامية وليس في مجرّد التشبّه بالمنطق المدرسي.

فالتعليم الترسندالي للمناهج هو تعيين للشروط الصورية لسستام العقل المحض، وبالطبع من حيث صلته كقدرة معرفية موضوعية. لكن، لما تبينّ أن ليس للعقل صلة بموضوعات المعرفة بل ميل طبيعي نحو التوهُّم الترسنْدالي، فإنّ القول سيدور هنا على انضباط العقل المحض «وقانونه» ومعماريّاته وتاريخه.

ويعترف كنط، صراحة، بأن هذا العنوان الأخير لا محلّ له في سستام النقد وانه وضع فقط لسد ثغرة في السستام اللاحق (الفلسفة التي يشكل النقد تمهيداً لها)، ولذا يُنْهيه بسرعة، انما دائماً من وجهة النظر الترسنْدالية،

أما القول في الإنضباط فيتولد من كون العقل كقدرة معرفية (نظرية) لا صلة له بموضوعات المعرفة مع ميله الطبيعي الى التوهّم الترسِنْدالي، وهو المَيْل الذي زيّن له استعماله الدُغمائي في تقليده للرياضة، أو شجّع، على العكس، استعماله الرَيْبي وصولاً إلى الارتياب بكل معرفة كليّة. ولذا يتوجّب ضبط العمل بالنقد بالنظر إلى فروضه وأدلّته.

أما القول في «القانون» فهو بالضبط لإظهار أن لا «قانون» للعقل في استعماله الاعتباري، بل إن له قانوناً في استعماله العملي وحسب، حيث سيكون على صلة أخرى بموضوع تصوره، هي صلة علة بمعلول.

أمّا القول في المعماريّات فيبدو الخاتمة الحقيقية لكامل البحث، ففيها يُبينّ ان العلم العقلي الجديد بهذا الاسم هو السستامي وحسب. وأن الفلسفة، بالتالي تتميّز من سائر العلوم، ولا يمكن اطلاقها بصحيح المعنى إلا على النقد والميتافيزيقا بالمعنى الضيّق للفظ. وانها ممكنة قَبْلياً لأنها ممكنة معماريّاً بناءً على فكرتها، وليس تقنيّاً بالتجميع الأمپيري والعَرَضي.

وهكذا ينتهي القول في نقد العقل المحض، أي من حيث هو قدرة معرفية نظرية فاتحاً المجال لكرّة أخرى في استعماله العملي.

وهذا الذي قدّم نفسه كتمهيد لسستام مقبل، فحفّز المُعْترِض وأربك المكمِّل، لم يكن، حيث صار هو السستام، إلا تمهيداً لنفسه، لتجدده واستئنافه.

II

هذه الترجمة

وقد اعتمدتُ أساساً على النص الذي أخرجه أ. غورْلاند وصدر في برلين عام 1923 عن دار كاسيررْ بعنوان: Kritik der reinen Vernunfr von Immanuel Kant، نقلاً عن الطبعة الثانية والكاملة للنقد، التي أصدرها كنط عام 1787. وذلك بالمقارنة مع الطبعة الصادرة في ليبزغْ: K.R.V, Verlaz Philipp reclam jun، عام 1979، والمعتمدة على نص الطبعة الأولى (1781) مضافاً إليها تعديلات 1787 في عرض متوازٍ لها مع نص الطبعة الأولى. وبالمقارنة مع الترجمة الفرنسية الصادرة في باريس عام 1980 عن غاليمار في: B.de la Pléade والتي تعتمد نص الطبعة الثانية، والترجمة الفرنسية الأخرى الصادرة عن .P.U.F في باريس عام 1967 والتي تعتمد نص الطبعة الأولى وبهامشها تعديلات الطبعة الثانية.

وقد عملت السيدة جيزيللا ڤالور حجّار إلى جانبي على النص الألماني، وكانت خير معين لي في حلّ إشكالاته اللغوية. فعسى أنْ تجد في هذه الاشارة بعض التقدير لجهودها.

وقد حاولت أن أكون أميناً أمانة حرْفيّة للنص الأصلي، بقدر ما يسمح السياق العربي، كي يستطيع القارىء الاطلاع على تعرّجات القول الكنطي نفسه، ولذا أشرتُ دائماً إلى الأصل الحرفي كلما اضطرّني السياق العربي إلى ذلك.

وقد اقتضت هذه الأمانة تعْريباً لبعض المصطلحات الأساسية عندما لم أستطع العثور على مصطلح عربي عديل. أو توليداً لبعضها الآخر عندما أمكنني ذلك، أو نقلاً لمصطلح عربي من معناه المعروف إلى معنى جديد، بل ذهبت أحياناً إلى حد التجّوز اللغوي، مضطراً.

وفي حين لم أجد سوى لفظ عربي واحد لألفاظ ألمانية متنوّعة، أدّيت لفظاً ألمانياً واحداً بلفظين عربيّيْن يبيّنان فروق المعنى التي يوجبها السياق ولا يستطيعها اللفظ الألماني.

وهكذا، قلت:

الأمپيري في تعريب: das Emppirische ولم أقل التجربي، لأن الأمپيري أعمّ منه، فهو يشمل كل ما هو معطى عن طريق الحساسية، في حين أن التجربي مقتصر على التجربة die Erfahrung أي على ما هو صادق موضوعيّاً.

ووترسِنْدالي كتعرْيب مخفّف لِـ transzendental، مستبعداً الترجمة الشائعة. بِـمُتعالي، لأنها لا تعْني شيئاً بالنسبة إلى المعنى المقصود ولا تقطع مع معنى المفارِق، بإزاء transzendent. والنعْت تِرْسِنْدالي هو، كما قدمت، فائق الأهمية بالنسبة إلى مُجمل النقد. وأعتقد أنني توصلت إلى توحيد معانيه المختلفة التي ذهب الدارسون إلى وصفها بالمتضاربة. فالترسندالي يعني «إمكان المعرفة أو استعمالها قبلياً» ويتوحد معْنيا الامكان والاستعمال القبلي في الصلة بين المعرفة والموضوع. فيقال مثلاً: التسويغ التِرْسندالي، بمعنى شرح ضرورة الصلة القبلية، التي للافاهيم مثلاً، بالموضوعات، ويقال ، الاستعمال التِرْسِنْدالي للعقل هو استعمال غير مشروع، بمعنى انه ليس من المشروع استعمال العقل كملكة معرفة نظرية على صلة قبلية بالموضوعات. ويقال الديالكتيك الترسندالي والتحليلات الترسندالية والأفكار الترسندالية، بوصفها عناوين في المنطق الترسندالي أي المهتمّ بالصلة مع الموضوع على عكس المنطق الصوري. ويقال الشيء التِرْسِنْدالي - das transzendental Objekt، بالاستعارة، وبمعنى الشيء المفترض أنه مصدر مادة الانطباعات الحسية، أي ما هو على صلة مجهولة بالحساسية.

وعرّبت دُغْمائي dogmatisch بدل ترجمته بـ إيقاني أو وثوقي، كوصف لمنهج الاستدلال من الإمكان على الوجود.

وعربت سِسْتام der System للاشارة إلى الكل المتعضي تحت فكرة واحتفظت بالنسق die Order للترتيب الخطّي. واشتققت منه.

واحتفظت بالتعريب الشائع فقلت أحياناً: أنالوطيقا (التحليلات) وديالكطيقا (الجدليّات) جرياً على الاستعمال العربي القديم، وقلت دائماً: أنْطولوجيا (علم الكوْن) ومنه أنْطي (كَوْني)، وذْيالكتيك، وسَيْكولوجيا (نفسانيات) وفِسْيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) وطوبيقا (علم المواضع)، وميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)... إلخ.

وكتبت «قانون» (مع المزدوجين) بازاء Kanon لتفريقه عن القانون ج. قوانين بازاء das Gesetz.

وولّدت لفظ أفْهوم (على وزن أُفْعول) بإزاء der Begriff، رافضاً ترجمة هذا المعنى بـ مَفْهوم، الذي أعدت إليه اعتباره السابق بازاء der Inhalt المقابل للْـ ما صَدَق بازاء der Umfang.

ولفظ إوْتعاء (على وزن إفتعال) بمعنى: الوعي الذاتي، وبازاء das Selbstbewusstsein.

وقياساً على تحليلات ونفسانيات وإلهيات، قلت: مِعْماريّات بإزاء die Architektonik.

ونَقْضِيّات (من نقض) بازاء die Antithetik وعكسها قياساً أقْضِيّات (من قضي) بإزاء die Thettik.

وقلتُ الفاهِمة (ملكة الفهم) بإزاء der Verstand والحاكمة (ملكة الحكم) بإزاء die Urteilskraft ومتفكِّرة بإزاء die Überlegung.

وأعطيتُ للإرْكان (مِن أرْكن الشيء: ظنّ فيه ظناً فأصاب) معنى القبض والادراك المباشر بإزاء die Apprehension.

وخصّصت الإعتبار (مِن اعتبر: استدل على الشيء بالشيء أو حكم عليه بحكم نظيره) بمعرفة العقل النظرية لموضوع لا يقع في التجربة، بإزاء die Spekulation.

وخصّصت الشِّيْم (مِنْ، شامَ السحاب شيْماً: نظر إليه أين يقصد وأين يُمطر) بـ das shema وهو الصورة الحسية القبلية التي تجعلنا نتعرّف إلى متنوِّع المعطى الحسي في شكل واحد رغم الاختلاف من حالة امبيرية إلى حالة أخرى. وقلت، قياساً، شِيامة بازاء der Schematismus.

وقلت، خلافاً للأصول اللغويّة، فكّر الشيءَ (والشيء مفكَّر) وتفكّره، فعدّيت مباشرة بدل التعدية بحرف الجرّ، بإزاء denken وüberlegen.

واستعملتُ تَهَوّى (على وزن تفعّل) من هُوِيَّة، ونسبتُ إليها فقلت هُوِّيّ م. هُوِّيّة.

وقلت: الحامل بازاء Subjekt، بدل المحمول عليه (الذي بمثابة المبتدأ في النحو).

وقلت: عَلْم بإزاء Wissen في مقابل الجهل، وبالتميّز من العِلْم والمعرفة، وكلّ بمعنى.

ووضعت، شيء أصلاً بإزاء die Sache, das Ding معاً. لكن أيضاً بإزاء Objekt مع إضافة مزدوجين أحياناً: «شيء». وشيء ما بإزاء das Etwas. واعتمدت على السياق لإظهار فروق المعنى، وعندما لم يتيسّر ذلك، وضعت: موضوع بدل شيء بإزاء das Objekt وأمْر، أو، ما بإزاء etwas و irgendetwas.

ووضعتُ: مبدأ بإزاء das Prinzip (وهو لاتيني الأصل) وder Grund (وله عدة معانٍ أخرى) وder Grundsätz.

وخصّصت الموضوع بـ der Gegenstand لكن، أحياناً بإزاء das Objekt. وبين مزدوجين: «موضوع» بإزاء das Thema (موضوع مسرحية أو رواية).

وحاولت الاستفادة من غنى الفروق بين بعض المعاني في العربية، حيث تفتقر الإلمانية إلى ألفاظ مؤدية فتستعين باللاتينية، فقلت مثلاً:

باطن، في وصف الحس الباطن: der ınnere Sınn وجوّاني، لدخيلة الاشياء في ذاتها: das Innere، وكذلك: الحس الخارجي der äussere وبرّاني: das Ausser

وترائي، في الحكم، وظاهر، في الموضوع بإزاء der Schein، وتراءى، وبدا بإزاء Scheinen.

واستفدتُ من الفرق بين السبب والعلة، في العربية، حيث يطلق السبب على ما تقدم المسبَّب بالضرورة، وتطلق العلة على ما تأخر عن المعلول، فوسعت هذا المعنى وأطلقت العلة على ما لا يقترن بزمان، فأمكن لي أن أقول: السبب (والسببيّة والمسبّب) في العلاقة الزمنيّة، والعلة (والعلية والمعلول) في ما يخرج عن هذه العلاقة، وذلك بإزاء: die Ursache.

أما der Grund فأدّيتُه حسب السياق بـ سبب أو مبدأ أو أساس.

أما das Wesen فأدّيتُه غالباً بماهية، في الكلام على ماهية الأشياء وماهية النفس، وبـ كائن في الكلام على الكائن الأصلي das Urwesen والكائن الأسمي ـ das höchste، في حين، قلت: ماهويّ، واحياناً قليلة، أساسي بإزاء wesentlich.

واستفدتُ من الفرق الذي لحظه الغزالي بين التتالي والتوالي.

هذا، بالاضافة إلى ما استفدته من جهود المعاصرين مثال: نَسَخَ (أ. إمام) وتَهَوَّة، واتَّقَفَ وأمْثَل (ع. العلايلي)، وجهود القدماء مثال: تَحْكِمة ومقالة (الشهرستاني) وتصديق، وإنّي ولِمّي (ابن سينا)، وأيْس ولَيْس (الكندي) مع تخصيص الأول بالأيس الفكري.

مع العلم أني خالفتُ معظم المعاصرين بتخصيص معنى التصوّر بالصورة الحاصلة في الذهن عن الموضوع، بإزاء dıe Vorstellung، وهو المعنى الذي أعتقد انه المقصود من قول ابن سينا: العلم تصوّر وتصديق، وذلك بخلاف ما ذهب إليه معاصرونا فقالوا: تمثّل.

ويبقى أن أشير إلى أني لم أشأ أنْ أُدقّق المصطلح الكنطي أكثر مما قام به كنط نفسه، وأنّي حافظت على التعابير اللاتينية في المتن كما أوردها هو، لاسباب شرحها في موضعه، وترجمت هذه التعابير في الهامش إلّا حين يكون التعبير اللاتيني مرادفاً لما سبقه.

ولم أضفْ إلى النصّ إلّا نادراً جداً بين معقوفين [ ]، في حين وضعتُ بعض الالفاظ بين أهلة مزدوجة: (( )) تسهيلاً للقراءة وايضاحاً للمعنى، مثال: ((7)) و((كلّ)) و((أنا)).

III

جدول بأهمّ المصطلحات

die Apperzeption	الإبصار
Problematisch	احتمالي
Subsumieren	أدرَجَ تحت
die Apprehension	الإِدْكان

das Substratum	أُسّ
Antizipationen der Wahrenehmung	استباقات الإدراك
die Spekulation	الاعتبار
der Begriff	الأُفهوم
die Verknüpfung	الاقتران
die Thetik	أُقْضيات
die Überredung und die Überzeugung	إقناع وإقتناع
hypostasieren	أقْنَم (من أُقنوم)
die Amphibolie	إلتباس
das Empirisch	الأمبيري
das Ideal der reinen Vernunft	أمْثل العقل المحض
die Dısziplın der reinen Vernunft	إنضباط العقل المحض
das Selbstbewusstsein	الإوْتعاء
das Gedankending (ens rationis)	أيْس فكري
der innere Sinn	باطن، الحس الباطن
das Aussere	البرّاني
die Demonstration	البرهان
der Theist und der Deıst	التأليهي، والتأليهي الطبيعي
die Synthesis	التأليف
die figürlisch Synthesis	التأليف البياني
der Wechsel	التبدّل والمتبدّل
die Successıon	التتالي، أي مجرد التتابع
die Succession	التوالي، أي التتابع بموجب قاعدة
die Wirklichkeit (wirklich)	التحقق (والمتحقّق)
Beweis (der)	تدليل
die Zusammensetzung	التركيب
der Schein	التراثي (في الحكم).[ر. الظاهر].
der Zusammenhang	الترابط
Transzendental	تِرْسِنْدالي
die Deduktion	التسويغ
die Vortellung	التصوّر
die Subdivision	التفتيت (وهو من نوع القسمة في مقابل الفصل)
die Rezeptıvitat	التلقي

die Selbstätigkeit (die Spontanitär)	التلقائية
Lehre (Doktrin)	تعليم
die Elementalehre	تعليم العناصر
die Methodenlehre	تعليم المناهج
die Bestimmung	تعيّن (وتعيين)
die Veränderung	التغيُّر
der Widerspruch	التناقض
die Ausführlichkeit	التوسيع (والتوسع والبسط)
das Innere	الجواني
das Subjekt	الحامل
der Beweisgrund (der Argument)	الحجّة
die Anschauung	الحدس
die Zufälligkeit	الحدوث (العرضيّة)
die Sinnlichkeit	الحساسية
die Urteilskraft	الحاكمة
der ausser Sinn	خارجي، الحس الخارجي
gereinigte	خالص
das Bild	خَيْل، ج أخيلة
der Beweis	دليل
der apagogisch Beweis	دليل إنّي
der ostensiv Beweis	دليل لِمّي
das Subjekt, das Selbst	الذات
das Gemüt	الذهن
die Einsicht	رؤية، ج رؤى، ورئيان
die Verbindung	الربْط
der Geıst	الروح
die Ursache, der Grund	السبب (متقدم زمانياً على المسبب)
dıe Kausalitat	السببية
das System	السِسْتام
diskursiv (dıe dikursive Erkenntnis)	سياقي (معرفة سياقيّة)
die Maxime	شعار، ج شعارات
das Ding, die Sache	الشيء
das Ding in sich	الشيء في ذاته

das Etwas, irgendetwas	شيء مّا
das Schema und der Schematismus	شيّم وشِيامة
der Gesensatz	الضدّ
das Schein	الظاهر (في الموضوعات والأشياء)
die Ercheinung	الظاهرة
die Vernunft	العقل (العاقلة)
das Wissen	عَلْم
die Wissenschaft	العِلْم، ج علوم
die Ursache	علّة (بصرف النظر عن العلاقة الزمنية)
die Kausalität	عليّة (بصرف النظر عن العلاقة الزمنية)
der Zweck	الغاية
das Interesse der Vernunft	غرض العقل
der Verstand	الفاهمة
die Decomposition	الفصْل (والتفكيك)
die Idee	الفكرة
die Sphäre der Idee	فلك الفكرة
das Gesetz	قانون، ج قوانين
der Kanon der Vernunft	«قانون» العقل
die Bestimmung	القِصْدة
das Wesen	كائن
das Ganze	الكلّ
die Grösse (die Quntität)	الكمية، ج كميّات
die Grosse (das Quatum)	الكمّ، ج كُموم
das Sein	الكوْن
das Nichtsein	اللا ـ كوْن
das Nichts	اللا ـ شيء
das Unding	الليْس
der Umfang des Begriffs	ما صَدَق الأفهوم
der Inhalt des Begriffs	مَفْهوم الأُفهوم
der Grunsàtz, derGrund, das Prinzip	المبدأ
der konstitutiv Grunsatz	المبدأ الإنشائي
der regulative Grunsätz	المبدأ التنظيمي
Rein	محض

die Überlegung (die Reflexion)	المتفكِّرة
die Bildungskraft	المخيِّلة
ein Lehrsatz	مقالة
die Order	النَسَق
die Pflicht	الواجب
das Sollen	الوجوب

IV

الأعلام

بالإضافة إلى أبيقور، أرسطو، أفلاطون، باركلي، ديمقريطسْ، طاليس، غاليليه، كوبرنيقوس، ليبنتس، نيوتُنْ، هيوم، وهي أعلام أفترض أنها غنيّة عن التعريف لقارىء الفلسفة، ورد في النقد الأعلام التالية:

بارون تُسَدْليتْسْ Karl Abraham, Freiherr von Zedlitz (1830-1752) كان وزيراً للعدل ثم للتربية في ظل فريدريش الكبير، وحامياً لكنط.

بروكر J.J.Brucker (1696 - 1770)، مؤسس تاريخ الفلسفة في العصور الحديثة.

بريستلي J.Preistley (1804-1733) فيلسوف وكيميائي انكليزي، مع نظرية الفلوجستيك. يمتاز بماديّته العلمية إلى جانب ايمانه الديني.

بَومغارْتِنْ A.G.Baumgarten (1762-1714) من مدرسة ليبنتس - ڤولف، ومؤلِّف «الميتافيزيقا» الذي كان كنط يستعمله في دروسه. اشتهر بكتابه «الاستطيقا» (1750). وهو مطلق التسمية بمعناها الحديث.

بونّيه Ch.Bonnet (1793-1720) عالم طبيعي وفيلسوف، اشتهر بدفاعه عن التشكل المسبق، تبعاً لنظرية لَيْبنتسْ.

فرنسيس بيكون Baco de Verulamio (1626-1561) فيلسوف أمْبيري انكليزي، صاحب «الأورغانون الجديد».

توريتشلّي Toricelli (1647-1608) فيزيائي ورياضي إيطالي.

الأب تيراسون Terasson (1750-1670) صاحب «الفلسفة مطبّقة على كل موضوعات الروح والعقل» المترجم إلى الألمانية عام 1762.

دومَيْران J.J.Dortus de Mairan (1771-1678) فلكي وهندسي وفيزيائي، ظهرت أبحاثه عن القمر في عام 1747.

ديوجين اللايرْسي Diogenes der Laertier (القرن الثالث ق.م.) مؤرخ للفلاسفة وصاحب «حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم»

زولتْسرْ J.G.Sulzer (1779-1720) صاحب «نظرية عامة في الفنون الجميلة» وهو من الفلاسفة الشعبيين. يعتقد أن فشل الالهيات والنفسانيات عائد إلى ظروف عرضية أيْ إلى عدم كفاية الحجج المتداوَلة.

زيغْنر J A.Segner (1777-1704) طبيب ورياضي. صاحب «مبادىء أولية في الرياضة».

زَيْنون الإيلي Der eleatische Zeno (القرن الخامس ق.م.) من اتباع برمنيدس المُنافح عن الثبات والواحدية.

شْتال G.E.Stahl (1734-1660) كيميائي ألماني، صاحب نظرية الفلوجيستيك.

ڤولف Christian Wolf (1754-1679) فيلسوف الماني لخّص عقلانية ليْنش في معادلات.

لامْبير J.H.Lambert (1777-1728) رياضي، برهن في عام 1761 أنه يمتنع رسم خط مستقيم (بالفرجار) مساوٍ للدائرة، وان نسبة الدائرة على القطر، أي π هي بالتالي عدد أصمّ.

لوك J Locke (1704-1631) فيلسوف انكليزي أمْبيري، صاحب «محاولة في العقل البشري».

مَندلْسون M.Mendelssohn (1786-1729) عقلاني معتدل، صاحب «البداهة في الميتافيزيقا».

هالرْ Haller (1777-1708) عالم فسيولوجي وطبيب، وشاعر أيضاً، له بخاصة «قصيدة غير تامّة حول الابدية» (1734).

هوبْس T.Hobbes (1679-1588) فيلسوف انكليزي، اشتهر بكتابه «الليڤياثون» (أو التنينّ) حيث جاء: «الإنسان ذئب على الانسان».

هيكوبْ Hecuba زوجة أفْريام، فقدت زوجها وابناءها في حرب طروادة.

V

معالم في سيرة كنط

- 1724 ـ ولادة عمانوئيل كنط في 22 نيسان بمدينة كونيسبرغ عاصمة بروسيا.
- 1740 ـ دخل إلى جامعة كونيسبرغ.
- 1747 ـ 1755، معلم خاص لدى ثلاث عائلات في مدينته.
- 1755 ـ اطروحة دكتوراة: «في النار». واطروحة ثانية: «المبادىء الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية».
- 1756 ـ الاطروحة الثالثة: «في المونادولوجيا الفيزيائية».
- 1765 ـ عيِّن أميناً مساعداً في مكتبة القصر الملكي.
- 1770 ـ عين استاذاً للمنطق والميتافيزيقا، ودافع عن أطروحته: «في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما».
- 1775 ـ محاولة في «الأعراق البشرية المختلفة».
- 1781 ـ صدور «نقد العقل المحض».
- 1783 ـ صدور «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة»
- 1785 ـ «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» كتمهيد لنقد العقل العملي.
- 1786 ـ «أولى المبادىء الميتافيزيقية لعلم الطبيعة».
- 1787 ـ الطبعة الثانية المعدّلة لـِ «نقد العقل المحض».
- 1788 ـ صدور «نقد العقل العملي».
- 1790 ـ صدور «نقد الحاكمة» وبه يكتمل سستام النقد.
- 1793 ـ صدور «الدين في حدود العقل وحده».
- 1795 ـ «مشروع السلام الدائم».
- 1797 ـ «ميتافيزيقا الاخلاق».
- 1798 ـ «الانتروبولوجيا من منظور براغماتي».
- 1800 ـ جمع تلميذه يخمن بعض محاضراته واصدرها بعنوان «المنطق».
- 1804 ـ توفي كنط في 12 شباط.

م. و.

بيروت في 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 1988

إلماع

(1) الهوامش المرقمة: 1، 2 هي لكنط.
(2) الهوامش المنجمة * من عمل المترجم.
(3) يلاحظ القارىء ترتيباً مختلفاً للنص في الصفحات 227-243 ضمناً حيث وضع نصان الواحد لجهة اليمين والآخر لجهة اليسار. وهما نصان منفصلان ومتقابلان بناء على توصية المؤلف.
(4) تسهيلاً لمتابعة مخطط الكتاب اعتمدنا أحجاماً مختلفة لعناوين الفصول والأبواب ونحيل القارىء على الفهرست المفصل لتكوين فكرة واضحة عن هذا المخطط.

Kritik

der

reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,
Professor in Konigsberg,
der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin
Mitglied.

Zweite hin und wieder verbesserte Auflage.

Riga,
bei Johann Friedrich Hartknoch
1787.



BACO DE VERULAMIO

INSTAVRATIO MAGNA - RPEFATIO

De nobis ipsis silemus: de re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi-in commune cosulant - et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris et terminus legitimus*.

الى فرنسيس بيكون

التجديد الكبير، على سبيل المقدمة

نلزم الصّمْت فيما يَخصُّنا. أما فيما يَخصّ ما نطْرح، فنطلب من المرء أنْ يَحْسبه. لا رأياً من الآراء بل مؤلَفّاً، وأنْ يكون على ثقة من أنّنا نضع أسساً، لا لملّة من الملل أو هوى من الأهواء بل لفائدة البشرية وعظمتها. وأنْ يفكر من ثَمَّ بقسطاس بما ينفعه، وأنْ يهتمّ بالصّالح العامّ ويسهم فيه بقسطه. وأيضاً، أنْ يأمل خيراً، وأن لا يَحْسب تجديدنا بمثابة شيء غير متناه يتخطّى الانسان الهالك، وأنْ يعيه جيداً. لأنه في الحقيقة يضع نهاية مشروعة لخطأ لا متناه.

إلى معالي وزير الدولة الملكي

بارون تسدلتس

صاحب العطوفة

أنْ يُسْهم المرء بقسطه في تنمية العلوم، معناه أنْ يعمل لمصلحة معاليكم، لأنّ هذين الأمرين وثيقا الصلة لا بالمقام البارز للراعي وحسب، بل بالأحرى بأنْس الهاوي والعارف المستنير. ولذا ألجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي هي إلى حدٍّ ما في مقدوري، كي أعبّر لمعاليكم عن امتناني للثقة العطوفة التي تشرّفوني بها، بحسباني قادراً على الاسهام في مثل هذا المقصد.

وإلى الرعاية العطوفة نفسها التي شرفت معاليكم بها الطبعة الأولى من هذا المؤلَّف، أهدي الآن أيضاً هذه الطبعة الثانية وأعهد إليكم كذلك بسائر مصائري الأدبية، وأقدِّم أعمق احترامي.

لمعاليكم

خادمكم
الوضيع ـ المطيع
عمانوئيل كنط

كونيسبرغ في 23 نيسان
1787

تصدير

للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاصّ: أن يكون مـرْهقاً بـأسئلة لا يمكنه ردّها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه؛ ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري.

وهو يقع في هذا المأزق من دون ذنْب يقترفه. فهو ينطلق من مبادىء لا غنى عن استعمالها في مجرى التجربة، ولا شك في كفايتها فيها، ويحلّق استناداً إليها (وأيضاً بـدافع من طبيعتـه)، أبداً إلى أعلى نحو شروط أبعد. لكنه، إذ يتحقق أن عمله سيظل، على هـذا النحو، أبـداً غير نـاجز لأن الأسئلة لا تتوقف البتة، يضطر إلى الاستعانة بمبادىء تتخـطى كل استعـمال تجربي ممكن مـع أنها تبدو خالصة من الشبهة إلى درجة أن العقل البشري العـامي يجد نفسـه متفقاً معهـا. وهكذا يقع في تعمية وتناقضات لا يمكنه كشفها، وإن كان يمكنه أن يستنتج منها أن الأمـر يجب أن يعود إلى أخطاء مخفيّة في مكان ما. ذلك أن المبادىء التي يستخدمها لم تعد تعترف بأي محك للتجربة، بعد أن تخطّت حدود كل تجربة. والحال إن حلبة هذه النزاعات التي لا تنتهي، تسمى الميتافيزيقا.

وقد كان زمن كـانت تدعى فيـه مَلِكة كـلّ العلوم. ولو حسبنـا القصد بمثـابة فِعْل، لكانت تستحق فعلاً رتبة الشرف هذه بفضل الأهمية الفريدة التي لموضـوعها. لكنّ مـوضة العصر الآن، تـريد أن لا نـظهر لهـا إلّا الإزدراء. وهـا السيـدة العظيمـة، وقد أُبعـدتْ وأُهملتْ، تنتحب كـما هـيكـوبْ: modo maxima rerum, tot generis nastique potens-nunc trahor exul, inops - . Ovid. Metam (*)

(*) بالأمس كنتُ العظمى بين الجميع، يشـدّ أزري كثير من الأصهـار والأبناء، وهـا أنا اليـوم منفيّة وعـارية - (أوفيد، تحولات).

وقد كان سلطانها في البدء، في ظل حكم الدغمائيين، استبدادياً. لكن تشريعها، إذ كان ما يزال يحمل أثر البربرية القديمة، أخذ ينحلّ تدريجيّاً، بفعل الحروب الداخلية، إلى فوضى تامّة. وكان الرِّيْبِيّون، وهم نوع بدو، يكرهون الحرث الدائم للأرض، ويكسرون من وقت إلى آخر، رابطة العمران. لكنْ، لأنهم كانوا قلة وحسب، لحسن الحظ، لم يتمكنوا من منع الآخرين من أن يحاولوا دائماً من جديد، إنما من دون أي خطّة متفق عليها سلفاً، إعادة الحرث. وقد بدا حقاً في الأزمنة الحديثة أن الدراسة الوظيفية للفاهمة البشرية، (تلك التي قام بها لوك الشهير) قد وضعت حداً لتلك المشاحنات وأقرّت إقراراً تاماً بمشروعية تلك الدعاوى. لكنْ، على الرغم من أنَّ ولادة هذه الملكة الدعيّة قد نُسبت إلى رعاع التجربة العامية، وأنَّ ما تدعيه كان من جراء ذلك مثيراً للشبهة بحق، فقد وجدت مع ذلك السبيل إلى التأكيد على تلك الدعاوى، لأن نسبها ذاك كان بالفعل مزوّراً، فعاد كل شيء ليقع من جرّاء ذلك في الدغمائية القديمة البالية، وفي الازدراء الذي تمّت محاولة إخراج العلم منه: والآن بعد أن جُرِّبت كل الطرق عبثاً (كما يُظنّ) يسود السأم وتعمُّ اللامبالاة المطلقة، وهي أصل كل خواء وتعْمية في العلوم، لكنها، معاً، أصلٌ يبشِّر على الأقل بقرب التحوّل، واشعاعٌ في وقتٍ جعلها حماسٌ في غير محله، غامضةً ومبهمة وغير صالحة للاستعمال.

ذلك أنّه من العبث التظاهر باللامبالاة بالنسبة إلى مثل تلك الأبحاث التي لا يمكن أن يكون موضوعها لا مبالى به من قبل الطبيعية البشرية. وهكذا، فإنَّ أدعياء اللامبالاة هؤلاء وأياً كانت الحيطة التي اتخذوها وتستروا خلفها بتحويلهم لغة المدرسة إلى لهجة شعبية، يقعون ولا مفر، ما إن يفكروا، في مزاعم ميتافيزيقية، كانوا يتظاهرون بكثير من الازدراء لها. ومع ذلك، فإن هذه اللامبالاة، التي تبرز في خضمّ ازدهار جميع العلوم والتي تطال بالضبط ذلك العلم الذي قلما نتنازل عن معارفه لو كانت تُنال، هي ظاهرة تستحق الانتباه والتأمل. وهي ليست بالطبع أثراً من آثار الخفّة، بل أثر من آثار الحاكمة[1] الناضجة لعصر لم يعد يريد أن يتلهّى بعلم ظاهري؛ وهي النداء الموجه إلى العقل كي يعود فيقوم بأشقِّ مهماته جميعاً، عنيتُ معرفة الذات، وينشيء محكمة تضمن له دعاويه المحقة، لكن تخلصه في المقابل من كل الادعاءات غير المؤسَّسة، لا بقرارات تعسفية بل بقوانين خالدة وثابتة؛ هذه المحكمة هي **نقد العقل المحض** نفسه.

إلاّ أني أفهم بذلك نقداً، لا للكتب والسساتيم بل، لقدرة العقل بعامّة بالنسبة إلى جميع

(1) نسمع من حين إلى آخر تشكاوى حول ضحالة نمط التفكير في عصرنا وانحطاط العلم المتعمِّق. لكنني لا أرى أنَّ تلك التي أساسها مدعم جيداً، كالرياضة والطبيعيات مثلاً، تستحق أدنى اتهام بل إنها على العكس تدعّم شهرتها القديمة في التعمّق بل وتتخطاها في الآونة الأخيرة. والحال إن الروح نفسه قد يبدو فعّالاً في أنواع أخرى من المعارف لو كلّفنا نفسنا بدءاً عناء تصويب مبادئه. أما في غياب ذلك، فاللامبالاة والشك والنقد القاسي أخيراً، تشكّل بالأحرى أدلّة على نمط التفكير المتعمّق. إن عصرنا هو، بخاصة، عصر النقد الذي يجب أن يخضع كلّ شيء له ويودّ الدين، عبر قدسيّته، والتشريع، عبر جلاله، أن يتملّصا منه عادة. لكنهما بذلك يثيران ضدّهما ظنوناً محقّة، ولا يمكنهما أن يطمحا إلى ذلك الاحترام الصادق الذي يوليه العقلُ من يفوز في امتحانه الحر العلني وحسب.

المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة؛ وبـالتالي، الفصـل في مسألـة إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا بعامة، وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها؛ وكل ذلك بناء على مبادىء.

لقد سلكت إذن هذه الطريق الوحيدة الباقية، وأفخر بأني قد توصلت عبرها إلى إزاحة جميع الأخطاء التي كانت تقسم حتى الآن العقل على نفسه في استعمالـه المُتحرّر من التجـربة. ولم أنـحِّ أسئلته متذرعاً بعجز العقل البشري، بل على العكس لقد عيّنتُها تعييناً تاماً وفقـاً لمبادىء؛ وبعـد أن اكتشفتُ نقطة سوء تفاهم العقل مـع نفسه حلَّلْتها بما يـرضيه تمـاماً. والحق، إنّ الإجابة عن تلك الأسئلة لم تكن تلك التي يمكن أن تتوقعها الـرغبة الـدغمائيـة الجامحة في العَلْم، إذْ لا يمكن إشبـاعها إلّا بـالشعْوذات التي لا حيلة لي فيهـا. ولم يكن ذلـك، عـلى كـل حـال، قِصْدةَ عقلنـا الطبيعية. وكان من واجب الفلسفة أن تَقْشع السراب الناجم عن سوء التفسير حتى لو أدّى ذلك إلى إبْطال خرافة ممجّدة وحميمة. ولقد أوليتُ التفصيل كبير اهتمامي في هذا الشغـل، واجرؤ عـلى القول، إنّه لم يبق سؤال ميتـافزيقي واحـد لم يجد حـلاً، أو على الأقـل لم يقدِّم مفتـاح حلّه هنا. وبالفعل، إنّ العقل المحض وحدة تامة إلى حدّ أنّه لو كان المبدأ منه غـير كافٍ لحـلّ سؤال واحد من كلّ أسئلته المطروحة عليه بطبيعته الخاصة، لما أمكننـا إلّا رفضه لأنـه سيكون عـاجزاً عنـدها عن حلّ أيّ سؤال آخر بثقة تامة.

وأخالني أرى على وجه القارىء، وأنـا أقـول ذلك، سُخْـطاً ممزوجـاً بالإحتقـار إزاء دعاوى تبدو عظيمة التبجّح وعـديمة التـواضع؛ وهي مـع ذلك أكـثر بما لا يقـاس من دعاوى أيّ مؤلِّفٍ لبرنامج من أكثر البرامج عـاديّةً، يـدعي أنّه يـبرهن ببساطـة طبيعة النفس أو ضرورة بـداية أولى للعالم. ذلك أنّ هذا المؤلِّف يلتزم بتوسيـع المعرفـة خارج كـلّ حدود التجـربة الممكنـة؛ واعْترفُ بتواضع، أن هذا الأمر يتخطى تماماً كل قـدرتي؛ وبدلاً عن ذلـك، أهتمُّ فقط بالعقـل وبتفكيره المحض. ولكي أُحصِّـل عنه معـرفة مفصّلة يجب علَيَّ أنْ لا أبحث بعيداً عني لأنّي أجـدهـا فيَّ، والمنـطق العادي يُـريني هنا بمثـاله أنّـه يمكن أن نعدِّد تعـداداً تامـاً وسستاميـاً كـلَّ أفعـال العقـل البسيطة؛ أما المسألة المطروحة هنا فهي: إلى أيِّ حدٍّ يُمكنني أن آمل الوصول بالعقل عندما أفتقِر إلى كلّ مادة وكلّ مساعدة من التجربة.

ولعل ذلك يكفي عن التمامية في بلوغ كـل هدف، والتفصيـل في بلوغ جميع الأهـداف التي تضعها أمامنا، لا أي خطة تعسّفية بل طبيعة المعرفة نفسها، كمادة لمبحثنا النقدي.

ويبقى أيضاً نقطتـان، اليقين والـوضوح، يتعلّقـان بالشكـل. ويجب عدّهمـا بمثابـة مطلبـين جوهريّين يحق لنا أن نفرضها على المؤلف الذي غامر في مشروع بمثل هذا الإزْلاق.

وفيما يخص اليقين، فإن الحكم الذي ألزمتُ نفسي به هو: في مثل هـذا النوع من التـأمّلات لا يسمح للظنّ بأي شكل، وكل، مـا فيها، عـلى سبيل الافتـراض هو بضـاعة محظورة يجب أن لا تُبتاع حتى بأبخس الأثمان، بل يجب أن تصادر ما إنْ تُكتشف. لأنَّ كل معرفة، عليهـا أنْ تَثْبت قبلياً، تعلن عن نفسها أنّها تريد أن تُعَدّ بمثابة معرفة ضرورية إطلاقاً، فكم بالحري تعيين جميع المعارف القبلية المحضة الذي يجب أن يكون وحدة مقياس وبـالتالي، مثـلاً لكل يقـين (فلسفي) واجب. أما ما إذا كنتُ في هذه المسألة قد وفيّتُ ما التزمت به، فأمر متروك كلياً لحكم القارىء. لأن على

المؤلِّف فقط أنْ يقدِّم أسبابه، لا أنْ يخمِّن أثرها على قُضاته. لكن يسمح له حقاً، كي لا يكون هناك أيّ سبب لإضعافها عن غير قصد، أنْ يشير هو بنفسه إلى النقاط التي قد تثير سوء الظن في حين أنها لا تتعلق إلاّ بغاية جانبية؛ وذلك كي يحتاط في الوقت المناسب للتأثير الذي يتركه أدنى تردّد لدى القارىء، حول هذه النقطة، على حكمه المتعلق بالغاية الرئيسية.

ولا أعرف أبحاثاً من أجل الغوص إلى عمق الملكة التي نسمّيها الفاهمة، ومن أجل تعيين قواعد استعمالها وحدوده معاً، أكثر أهمية من تلك التي وَضعتُها في الباب الثاني من التحليلات الترسندالية تحت عنوان: **تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحضة**، وهي أيضاً أكثر الأبحاث التي كلّفتني جهداً أرجو أنْ لا يكون قد بُذل سدى. لكنّ لهذا التأمل الذي يغوص إلى العمق، شقّين: الأول على صلة بموضوعات الفاهمة المحضة ويجب أن يعرض المصداقية الموضوعية لأفاهيمه قبلياً ويجعلها مفهومة، فهو ماهويا إذنّ من جملة أهدافي. أما الآخر فيقترح النظر إلى الفاهمة نفسها وإلى ملكات المعرفة التي يستند إليها من حيث إمكانها؛ فهو ينظر إليها إذن من وجهة ذاتية. وعلى الرغم من أن هذه المسألة هي على أهمية كبيرة بالنسبة إلى غايتي الأساسية، فإنها لا تدخل فيها ماهوياً لأنّ السؤال الرئيسي يبقى دائماً: ماذا يمكن للفاهمة وللعقل أن يعرفا وإلى أيّ حدّ بمعزل عن كل تجربة، وليس: كيف تكون القدرة على التفكير نفسها ممكنة؟ وحيث إنّ هذا السؤال الأخير هو إلى حدّ ما، البحث عن سبب لمسبَّب معطى ويتضمن من هذه الناحية شيئاً شبيهاً بالفَرْض (مع أنّ الأمر ليس كذلك كما سأبيّن في مناسبة أخرى) فإنه يبدو أنّ هذا هو الموضع الذي أسمح لنفسي فيه بإبداء رأيٍ، والذي عليّ فيه بالتالي أن أترك للقارىء حرية اتخاذ رأي آخر. ولذا يجب عليّ أن أطلب إلى القارىء مسبقاً أن يتذكّر، في حال لم يُحدِث عنده تسويغي الذاتي كل الاقتناع الذي انتظره منه، أنّ التسويغ الموضوعي الذي يهمني أمره هنا بخاصة، يحتفظ بكل قوته، ويكفي بصدده على كل حال ما جاء في الصفحات 92 إلى 93(*).

وأخيراً، فيما يخص الوضوح، فإنّ للقارىء الحق في أنْ يطلب بدءاً **الوضوح السياقي** (المنطقي) **بأفاهيم**؛ لكن، يحق له أنْ يطلب أيضاً وضوحاً حدسياً (استطيقياً) **بحدوس**، أعني بأمثلة أو إيضاحات أخرى عياناً. وقد قمت بما عليّ بالنسبة للأولى. وكان ذلك جوهر مشروعي إلاّ أنه كان أيضاً السبب العرضي الذي منعني من أن ألبّي تلبيةً وافية المطلب الثاني المشروع إنما الأقلّ إلحاحاً. ولقد كنت بصورة دائماً تقريباً أثناء عملي متردداً حول ما يجب عليّ أن أفعل في هذا الخصوص، فالأمثلة والإيضاحات كانت تبدو لي ضروريّة دائماً، وقد اندرجت من ثم حقاً في مواقعها المناسبة في المسوّدة الأولى. لكن، سرعان ما رأيت اتساع مهمتي وكثرة الموضوعات التي ستترتب عليّ؛ وإذ تبين لي أنها لوحدها، بعرض جاف ومحض مدرسي، كانت تعطي للكتاب حجماً وافياً، رأيت أنه من غير المستحبّ أن أضخّمه بأمثلة وإيضاحات ليست ضرورية إلاّ من وجهة نظر شعبية خاصة، وأنّ هذا العمل لا يمكن أن يكون في متناول الاستعمال الشعبي، وأن الراسخين في العلم ليس بهم مثل تلك الحاجة إلى التسهيل؛ فقد يكون لهذا التسهيل، وإنْ كان

(*) يقابل ص 103-105 من هذه الطبعة.

مرغوبـاً فيه دومـاً، نتائـج مضادّة للغـاية المنشـودة. يقول الأب تـيراسون بحق: لـو قِسْنا حجم الكتاب لا بعدد صفحاته بـل بالـوقت الذي نحتـاجه لكي نفهمـه، لأمكننا القـول عن كثير من الكتب: كانت ستكون أقصر لو أنها لم تكن قصيرة إلى هـذا الحد. لكن من جهـة أخرى عنـدما نصبو إلى استيعاب مجموعة واسعة من المعرفة النظرية تتعلق مع ذلـك بمبدأ واحـد يمكن أن نقول أيضـاً بحق: إنّ كثيـراً من الكتب كـانت ستكـون أوضـح لـو لم توضَّـح إلى هـذا الحـدّ. لأنّ الإيضاحات تساعد في الأجزاء لكنها تشتت غالباً في المجمـوع، لأنها لا توصـل القارىء بسرعـة كافية إلى نظرة شاملة للمجموع، وتغطي وتموّه بكل ألـوانها الزاهيـة، تمفْصُل السستـام أو انبناءه الذي إنّما يعول عليه في الأكثر للحكم على وحدته وصلابته.

ويمكن للقارىء على ما أظن، أن يجد متعـة لا تخلو من الجاذب في أن يضم جهـده إلى جهد المؤلّف عندما يضع أمامه هدف أنْ ينفّذ تنفيذاً تاماً ونهائياً معاً، عملاً عظيماً ومهماً حسب المخطط الذي اقتُرِح عليه. والحال إنّ الميتافيزيقا حسب ما نعطي عنها من أفـاهيم هنا، هي العلم الـذي من بين العلوم جميعاً، يمكنه أن يأمل، بقليل من الـوقت وبقليل من الجهـود وحسب، شرط أن توحّد الجهود، بإنجـازٍ كامـلٍ إلى درجة أنْ لا يبقى عـلى الخَلَف إلاّ أنْ يتصرّف بـالكـلّ تعليميـاً حسب مقاصده دون أن يتمكن من إضافة أي شيء إلى المضمـون. لأن ليس ثمة سـوى جدول، منسق سستـامياً، بكـل ممتلكاتنـا عن طريق العقـل المحض. فلا يمكن أن يفلت منّـا شيء هنـا لأن مـا يستمـده العقل من ذاته لا يمكن أن يختبىء نفسـه بل، على العكس يسلّط العقل نفسـه عليه الضـوء ما إن يكشف مبدأه المشترك. وإنّ كمال وحدة هذا النوع من المعارف التي هي عن مجرد أفـاهيم محضة، ليس لأيّ شيء من التجـربة، ولا حتى لأي حـدس خاص قـد يؤدي إلى تجربـة معينة، أي تأثير عليها كي يوسعها أو يزيد عددها، هو كمال يجعـل تلك التماميـة اللا ـ مشروطـة لا قابلة للتنفيـذ وحسب بل أيضاً ضرورية: (*) tecum habita et norıs quan sit tibi curta supellere. Persius.

وآمـل أن أقدم، أنا، مثل سستام العقل (الاعتباري) المحض هذا تحت عنـوان: ميتافيـزيقا الطبيعة الذي سيكون له، مع أنه لن يصل إلى نصف اتّساع النقد، مضمـون أغنى بما لا يقـاس من مضمـون هذا الأخـير الذي كـان عليه، بـدءاً، أن يعرض مصـادره وشروط إمكانـه، وكـان بحاجة إلى أن ينظّف أرضاً بائرة كلياً ويمهّدها. وأنتظر هنـا من قارئي صـبر القاضي وحيـاده، أما هناك فأنتظر سماحة الشريك ومساعدته. إذ مهما بلغ عرض المبادىء، التي للسستـام، من الكمال في كتاب النقد، فإنه مـع ذلك يعـود إلى توسيـع السستام المفصّـل أن لا يُنقِص أياً من الأفـاهيم المشتقة التي لا يمكن تعدادها قبلياً، بل التي يجب أن تُكتشف تدريجيـاً؛ وكذلـك، بما أنّ تـأليف الأفاهيم يكون قد أنجز هنـاك، فإن المـطلوب هو أن يتم الأمـر نفسه هنـا بالنسبـة إلى التحليل، وكل ذلك سهل وتسليَة أكثر مما هو عليه.

ولم يبق لـديّ سوى بعض الأمـور بالنسبة إلى الطبـاعة. فـلأنّ بدايتهـا قد تـأخـرت بعض

(*) ابقَ في نفسك وسترى ما أبسط جدول المحتويات (بيرس).

الشيء، لم أستطع أن أتسلّم سوى نصف المسوّدات التي وجدت فيها بعض الأخطاء المطبعية، إنما التي لا تحوّر المعنى، باستثناء تلك التي في الصفحة 379 السطر الرابع انطلاقاً من الأسفل حيث يجب أن يُقرأ spezifisch بدل skeptisch(*). وقد عرضت نقيضة العقل المحض من الصفحة 425 إلى 461 على شكل لوحة بحيث أن كل ما ينتمي إلى القضية يتتابع دائماً على صفحة اليسار، وما ينتمي إلى نقيضها على صفحة اليمين، وهو ترتيب اعتمدته كي يمكن مقارنة القضية ونقيضها بسهولة(**).

(*) نوْعيّ بدل رَيْبيّ. (ص 243 من هذه الطبعة) (م. و).

(**) ص 231 من هذه الطبعة. في الخطّ العربي، يجب عكس الترتيب فتعرض القضية لجهة اليمين (م. و).

تصدير الطبعة الثانية

هل تسلك معالجة المعارف الخاصة بالأمور العقلية درب العلم الآمنة أم لا؟ يسهل الحكم على ذلك بناءً على النتيجة؛ فإذا ما تعرقلت المعالجة، عندما تدنو من الغاية، وبعد القيام بتحضيرات وإعدادات كثيرة، وإذا ما اضُطرّت إلى التقهقر مراراً، وإلى إنتهاج طرق أخرى في سبيل بلوغ هذه الغاية؛ وكذلك إذا استحال جعل مختلف العاملين فيها يتفقون على كيفية إتباع المقصد المشترك، فعندئذ يمكن الاقتناع بأن مثل هذه الدراسة لا تزال بعيدة كل البعد عن إنتهاج درب العلم الآمنة، بل بأنها مجرد تخبط عشوائي؛ لذا يمكن عدّ العثور المحتمل على هذه الدرب بمثابة إسداء خدمة للعقل، حتى لو اضطررنا إلى التخلي عمّا أصبح دون جدوى مما كانت تتضمنه الغاية التي سبق أن نُشِدت دون تروٍّ.

ولقد سلك المنطق هذه الدرب الآمنة منذ قديم الزمان كما يظهر من أنه لم يكن عليه أن يتراجع أي خطوة منذ أرسطوطاليس. هذا إذا لم نشأ أن نعدّ بمثابة تحسين حذفه بعض الجزئيات النافلة، وتعيينه لمضمونه تعييناً أوضح، الأمر الذي إنما يعود إلى التنميق أكثر مما يعود إلى وثوق العلم. وما تجدر ملاحظته أيضاً، هو أنّه لم يستطع التقدم أيَّ خطوة حتى الآن، ولذا يبدو لكل ناظر محكماً وكاملاً. إذ عندما ظن بعض المحدثين أنهم يوسعونه بإقحامهم فيه، تارة فصولاً سيكولوجية حول مختلف القوى المعرفية (كالمخيلة والذكاء)، وطوراً فصولاً ميتافيزيقية حول أصل المعرفة أو ضروب اليقين المختلفة باختلاف الموضوعات (كالمثالية والريبية الخ)،[1] وتارة أخرى فصولاً انثروبولوجية حول التَحْكمات (وأسبابها والوسائل المضادة لها)، كان ذلك عائداً إلى جهلهم بطبيعة هذا العلم الخاصّة. إنّه ليس توسيعاً للعلوم بل تشويهاً لها أن تختلط حدود العلوم بعضاً ببعض. والحال، إنَّ حدّ المنطق متعينٌ بدقة بالغة لأنّه علم يقتصر على العرض التفصيلي للقواعدالصورية للتفكير بعامة والتدليل عليها بقوة (سواء كان هذا التفكير قبلياً أم أمْپيرياً، وأيّاً كان أصله أو موضوعه، وسواء اصطدم في ذهننا بعوائق عرضية أم طبيعية).

ولا يدين المنطق بالنجاح الذي أحْرزه إلاّ إلى إقتصاره الذي يُؤهّله، لا بل يجبره على التجرُّد من موضوعات المعرفة كلّها، ومن الفوارق فيما بينها، وفيه إذن لا عمل للفاهمة إلاّ مع ذاتها وصورتها. ومن الطبيعي أن يواجه العقل صعوبات أكبر بكثير في انتهاج درب العلم الآمنة عندما لا تنحصر المعالجة بذاته بل تتعداها إلى الموضوعات. وعليه يشكل المنطق، بوصفه تمهيداً، نوعاً من المدخل وحسب إلى العلوم، لكن، على الرغم من أننا نفترض المنطق عند الكلام على المعارف من أجل الحكم عليها، إلاّ أن البحث عن اكتسابها يجب أن يتم في ما يسمى، أصلاً وموضوعياً، بالعلوم.

ومن حيث ينبغي أن يكون في هذه العلوم عقل، يجب أن نعرف، قبلياً، شيئاً فيها. ويمكن لمعرفة العقل أن تكون على صلة بموضوعه بطريقتين، فإما أن نقتصر على تعيين الموضوع وأفهومه (الذي يجب أن يعطى بطريقة أخرى)، وإما أن نحقّقه فعلاً. فالأولى هي معرفة العقل النظرية والثانية هي معرفته العملية. والجزء المحض من المعرفتين، أعني ذلك الجزء الذي فيه يعيّن العقل موضوعه بصورة قبلية تماماً مهما كثرت مضامينه أو قلّت، يجب أن يعرض مسبقاً على حدة، ويجب ألاّ يخلط بما هو من مصادر أخرى، إذ إنه سيكون من سوء التدبير أن يُصرف الدخل اعتباطاً فلا يعود بوسعنا، عندما يعسر الأمر فيما بعد، أنْ نميِّز بين ذلك الجزء من الدخل الذي يمكن أن يتحمَّل النفقات وذاك الذي يجب أن تخفّض فيه.

إن الرياضة والفيزياء معرفتا العقل النظريتان اللتان ينبغي أن يُعيِّنا موضوعاتهما قبلياً، بطريقة محضة كلياً في الأولى، وجزئياً على الأقل في الثانية، لكن عندئذ تؤخذ بالحسبان مصادر معرفية أخرى غير تلك التي بالعقل.

ولقد سلكت الرياضة درب العلم الآمنة، منذ عصور موغلة في القدم بقدر ما يمتد تاريخ العقل البشري، وذلك عند شعب اليونان الجدير بالإعجاب. لكن، علينا ألاّ نظنّ أنه كان من السهل على الرياضة أن تعثر على تلك الدرب المَلَكية، أو أن تشقّها لنفسها، مثلما سَهُل الأمر على المنطق حيث لا عمل للعقل إلاّ مع ذاته، بل إنّي أعتقد أنّها ظلّت مدة طويلة في تخبّط عشوائي (وبخاصة عند المصريين)، وأنّ ذاك التحول قد أحدثته ثورة أنجزها رجل واحد، خطرت على باله فكرة موفّقة من خلال محاولة قام بها. ومنذ ذلك الحين أصبح السبيل الذي يجب أن يُتبع واضحاً ولم يعد يمكن اخطاؤه، وغدت درب العلم الآمنة مرسومة لكل العصور وإلى أبعاد لا متناهية. ولم تصل إلينا لا قِصّة تلك الثورة في نمط التفكير ولا قِصّة ذلك السعيد الذي أنجز تلك الثورة التي تفوق أهميّةً اكتشافَ الطريق حول الرأس المشهور(*). لكن الأسطورة التي نقلها إلينا ديوجين اللايريسي والتي يذكر فيها اسم المخترع المتوهّم لأدق عناصر البراهين الهندسية والتي حسب الحكم العامي لا تحتاج حتى إلى برهان، تدلّ على أنّ ذكرى التغير الناتج عن اكتشاف الأثر الأول لهذه الطريق الجديدة، كان لها في نظر الرياضيين من عظم الأهمية ما جعلها ذكرى لا تنسى. فأوّل من برهن المثلث المتساوي الساقين (سواء كان يسمى طاليس أم أياً كان) قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد أنه ينبغي عليه لا أن يقتفي أَثَر ما يلاحظه في شكل

(*) رأس الرجاء الصالح. (م.و).

المثلث أو في مجرد أفهومه كما لو أنَّ عليه أن يتعلّم، مما يلاحظه، خصائص الشكل، بل أن يولّد هذه بواسطة ما يتصوره هو فيه قبلياً وفقاً لأفاهيم، وما يبرهنه (بواسطة البناء)؛ وأن عليه، إذا أراد التأكّد من معرفة شيء قبلياً، الا يضيف إلى الشيء سوى ما يترتّب بالضرورة على ما وضعه هو في الشيء وفقاً لأفهومه.

أما علم الطبيعة، فقد أبطأ في عثوره على طريق جحافل العلم. إذ لم يمض بعدُ سوى قرنٍ ونصف القرن على اقتراح فرنسيس بيكون الألمعي الذي أطلق هذا الاكتشاف جزئياً، أو بالأحرى حفّزه، حيث إنه كان قد عُثر على أثر هذا الاكتشاف الذي لا يمكن تفسيره، هو الآخر، إلّا من خلال ثورة فجائية في طريقة التفكير. وأقصد هنا علم الطبيعة بما هو قائم على مبادىء أمبيرية وحسب.

فحين دَحْرج غاليله كراته التي اختار وزنها بنفسه، على سطح مائل، أو حين حمّل تورتشللي الهواء ثقلاً كان قد حسبه مساوياً لوزن عمود مائي معروف لديه، أو حين حوّل شتال، في وقت لاحق، المعادن إلى كلس، نازعاً منها شيئاً ما، ثم عاد فحوّله إلى معدن معيداً إليه الشيء نفسه[1]، حينئذٍ لمعت في رؤوس علماء الطبيعة بأسرهم فكرة؛ لقد فهموا أن العقل لا يرى إلّا إلى ما يولّده هو وفقاً لخطته، وأنّ على العقل أن يتقدم بمبادىء أحكامه وفقاً لقوانين ثابتة، ويرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، ولا يدع نفسه ينقاد بحبال الطبيعة وحدها. إذ بدون ذلك لن تترابط المشاهدات، الحاصلة مصادفة دون خطة مسبقة، وفق أي قانون ضروري. وهو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه. وأن على العقل، حاملاً بيدٍ مبادئه التي بموجبها يمكن أن تعدّ الظاهرات المتطابقة وحدها قوانين، وبيد أخرى التجْريب الذي صمّمه وفقاً لهذه المبادىء، أنْ يواجه الطبيعة لكي يتعلّم منها، إنما ليس بصفة تلميذ يتقبل كل ما يريده المعلم، بل بصفة قاضٍ مُنصَّب يحثّ الشهود إلى الإجابةعن الأسئلة التي يطرحها عليهم. وهكذا تدين الفيزياء بثورتها المُجْدية لطريقة التفكير، فقط لتلك الفكرة القائلة، إن عليها لا أن تختلق، بل أن تبحث، وفقاً لما أودعه العقل نفسه في الطبيعة، عمّا يجب أن تتعلّمه منها وعمّا لا تعْلمه من تلقاء نفسها. بذلك وُجِّه علم الطبيعة، باديء الأمر، نحو درب العلم الآمنة، بعدما كان قد ظل عبر قرون طويلة مجرد تخبط عشوائي.

اما الميتافيزيقا، وهي المعرفة العقلية الاعتبارية المعزولة تماماً والمترفّعة عن دروس التجارب استناداً إلى مجرد أفاهيم (لا إلى تطبيق الأفاهيم على الحدس كما في الرياضة) والمعرفة التي على العقل، من ثم، أن يكون فيها تلميذ نفسه، فلم يحالفها الحظ، حتى الآن، كي تتمكن من انتهاج درب العلم الآمنة، مع أنها أقدم من أي معرفة عقلية أخرى، ومن أنّها ستبقى حتى لو فنيت هذه بأسرها وابتلعتها لجّة بربريةٍ ماحقة؛ ذلك أن العقل يتعثر في الميتافيزيقا باستمرار، وحتى عندما يريد أن يرى قبلياً (كما يدّعي) إلى تلك القوانين التي تُثبتها أكثر التجارب بساطة، وفيها يجب على المرء أنْ يرجع أدراجه مراراً وتكراراً لأنه يجد أنّ الطريق لم تؤدِّ به إلى حيث أراد. أما اتفاق أنصارها على المزاعم فهو ما زال بعيد المنال. وهي قد غدت بمثابة حلبة مخصّصة أصلاً

(1) لا أتبع هنا، اتباعاً دقيقاً، مسار تاريخ المنهج التجريبي الذي لا تعرف بداياته الأولى معرفة جيدة.

لتدريب القوى في المبارزة، لم يستطع فيها أي من المتبارزين أن يفوز يوماً بأصغر موقع وأن يحافظ على ما فاز به محافظة دائمة. فيا من شك إذن بأن سلوكها كان حتى الآن مجرد خبط عشوائي، والأدهى في الأمر أنه خبط بين مجرد أفاهيم.

فيا هو السبب الذي منع هنا من إيجاد درب العلم الآمنة؛ أتكون من المستحيلات؟ ومن أينْ ابتلت الطبيعة عقلنا بالسعي الدؤوب إلى إقتفاء أثرها بحسبانها غرضاً من أهمّ أغراضه؟ وبعد، من أيْن لنا أن نولي عقلنا الثقة حين لا يتخلّى عنا وحسب، في ناحية من أهمّ نواحي فضولنا المعرفي، بل أيضاً حين يجعلنا نتلهّى بسراب ليخذلنا في النهاية؟ أم ترانا أخطأنا الدرب وحسب!، وما هو المؤشر الذي سيُعْلِمنا، عند اعادة البحث، بأننا سنكون أوفر حظّاً ممن سبقنا؟

أعتقد أن مثال علمَيْ الرياضة والطبيعة، اللذين صارا على ما هما عليه الآن من جراء ثورة فجائية، هو مثال جدير بالعناية بما يكفي لكيْ نتمعن في هُويَّة التحوّل في طريقة التفكير الذي كان مجدياً لهما إلى ذلك الحد، فنحاول على الأقل تقليدهما في ذلك، وبقدر ما يسمح تمثيلهما، كمعارف عقلية، بالميتافيزيقا. فلقد ساد، حتى الآن، الإعتقاد بأن معرفتنا كلها يجب أن تنتظم وفقاً للموضوعات. ولكن كل المحاولات الرامية إلى تفهم شيء عنها قبلياً بأفاهيم، مما قد يوسع معرفتنا، قد باءت بالفشل انطلاقاً من هذا الافتراض، فلنجرّبْ إذن، مرة واحدة، ما إذا كنا نستطيع أن نحلَّ مهامّ الميتافيزيقا بصورة أحسن، بأن نفترض أن على الموضوعات أن تنتظم هي وفقاً لمعرفتنا، وهو ما يتوافق بشكل أفضل مع ما ننشده من إمكان معرفةٍ قبلية بهذه الموضوعات، معرفة ينبغي أن تعينّ شيئاً عن هذه الموضوعات قبل أن تُعطى لنا. والحق، إنّ شأن ذلك شأن الفكرة الأولى التي خطرت على بال **كوبرنيقوس** الذي لجأ، بعدما عجز عن تفسير حركات الكواكب في الفضاء بافتراض أن مجموعة الكواكب بأسرها تدور حول المشاهد، إلى التفكير ما إذا كان من الأنسب أن يجعل المشاهد يدور ليترك بالمقابل النجوم وشأنها. ويمكن في الميتافيزيقا، أنْ نحاول اتّباع طريقة مشابهة فيها يخصّ حدس الموضوعات. فإني لا أرى كيف يمكن أنْ نعرف قبلياً شيئاً، لو كان على الحدس أن ينتظم وفقاً لقوامها. أما إذا انتظم الموضوع (كموضوع للحواس) وفقاً لقوام قدرتنا الحسية، فإنّي أستطيع أنْ أتصور هذا الإمكان جيداً. ولكن، بما أني لا أستطيع أن أتوقف عند هذه الحدوس، إذا ما أردت تحويلها إلى معارف، بل عليَّ أن أنسبها، بما هي تصورات، إلى شيء ما بوصفه موضوعاً، وأعيّنه من خلالها، فإنني أستطيع أن أفترض: إما أنْ تنتظم الأفاهيم، التي من خلالها أتمكن من هذا التعيين، وفقاً للموضوع فأصل إلى الارتباك نفسه بصدد كيف يمكن أن أعرف قبلياً شيئاً ما عنه، وإمّا أن تنتظم الموضوعات أو ما يعادلها، أي **التجربة** التي فيها وحدها ندركها (كموضوعات معطاة)، وفقاً لتلك الأفاهيم، وعندها أجد على الفور مخرجاً أسهل؛ لأن التجربة نفسها نمط معرفي يستلزم الفاهمة التي عليّ أن أفترض وجود قاعدتها فيَّ قبل أنْ تعطى لي الموضوعات، أي قبلياً. ويتم التعبير عن هذه القاعدة من خلال الأفاهيم القبلية التي يجب أن تنتظم وفقاً لها كل موضوعات التجربة وأن تتطابق معها بالضرورة. أما بالنسبة إلى الموضوعات من حيث يمكن أن العقل فقط، إنما من دون أن تكون معطاة البتة في التجربة (وعلى الأقل ليس مثلما يفكّرها

العقل) فإنّ محاولات تفكيرها (إذ يجب أن يكون بـالامكان تفكـيرها) ستصلح لأنْ تكـون بالتـالي محكّاً ممتازاً لما نَعُدّه تغييراً منهجياً في طـريقة التفكـير، أعني أن لا نعرف عن الأشيـاء قبلياً إلاّ مـا نضعه نحن فيها[1].

إن هذه المحاولة تلبّي أمنيتنا في النجاح وتَعِد الميتافيزيقا بانتهاج درب العلم الآمنة في قسمها الأول، أعني حيث تهتمّ بالأفاهيم القبلية التي يمكن أن نوفّق في إعطائها الموضوعـات التي تتناسب معها في التجربة. إذ بواسطة تغيير طريقة التفكير هذه سنستطيع أن نشرح امكـان المعرفـة القبلية جيداً، وأكثر،أن نزوّد القوانين التي تشكل أساس الطبيعة قبلياً بوصفها جملة موضوعـات التجربـة بأدلتها الكافية. وهما أمران كانا ممتنعينْ حسب المنهج السابق. ولكن هذا التسـويغ لقـدرتنا عـلى المعرفة القبلية في القسم الأول من الميتافيزيقا، تترتب عليه نتيجة غريبة، تبدو جـدّ مضرّة بكامـل غاية الميتافيزيقا التي تسعى إليها في القسم الثاني. وهي: إننا لن نستطيع أبداً أن نتخطّى بها حد التجـربة الممكنـة، وهو تخطٍ يشكـل أهم أغراض هـذا العلم بالـذات. لكن، بذلـك، يشكـل التجريب محكاً عكسياً لصحة ما توصل إليه ذلك التقويم الأولي لمعـرفتنا العقليـة، وهو ألاّ تـدور إلاّ على الظاهرات، في حين أنّها إذا نظرت إلى الشيء في ذاته فستتركه جانباً كشيء تجهله رغم أنها تـراه حقيقيـاً بحدّ ذاتـه. لأن مـا يـدفعنـا بـالضرورة إلى تخـطي حـدود التجـربـة وكـل الـظاهـرات، هـو اللامشروط الذي يطلبه العقل في الأشياء في ذاتها، بالضرورة وبحق، لكل ما هـو مشروط، من أجـل أن تكتمـل سلسلة الشروط. ففي حـال افـترضنـا أنّ معـرفتنـا التجـريبيـة تنتـظم وفقـاً للموضوعات بوصفهـا أشياء في ذاتهـا، ونتج عن ذلـك أننا لا نستـطع أن نفكّر الـلامشروط من دون تناقـض، بينـما زال هذا التنـاقض في حال افترضنا: أن تصوّرنا للأشياء،مثلما تعطى لنا، لا ينتظم وفقاً لها بوصفها أشياء في ذاتهـا، بل إن هـذه الموضـوعات، بـوصفها ظـاهرات، هي التي تنتـظم وفقاً لـطريقة تصـورنا وأنـه ينبغي، من ثَمّ، أن نجد الـلامشروط لا في الأشياء من حيث نعرفها (من حيث هي معطاة لنا)، بل في الأشياء من حيث لا نعرفها، أعني من حيث هي أشياء في ذاتها: فعندئذ يتبينّ أنّ ما افترضناه باديء الأمر كمجرد محاولة هو ذو أساس[2]. ولم يبق أمامنا الآن، بعد أن أنكرنا على العقل الإعتباري كل تقدم في هذا الحقل فوق ـ الحسي، إلاّ أن نحاول

(1) إن هذا المنهج المستعـار من علماء الطبيعـة يقوم إذن عـلى البحث عن عناصر العقـل المحض في ما يمكن أن نثبته أو نرفضـه بواسـطة التجريب. والحـال أنه ليس ثمـة من تجريب ممكن (كـما في علم الطبيعـة) يسمح بفحص قضايا العقل المحض بالنسبة إلى موضوعاتها، وبخاصة عندما تجازف هذه القضايا خارج حدود كل تجربة ممكنـة. لا يمكن إذن إجراء هـذا الفحص إلاّ على أفـاهيم ومبادىء مسلم بهـا قبلياً ومنـظور إليها من حيث يمكن لتلك الموضوعات عينها أن تُرى من جهتين مختلفتين: من جهة، بوصفها مـوضوعـات للحواس وللفاهمة في التجربة، ومن جهة أخرى، بوصفها موضوعات لا نفعل سوى أن نفكرها، أي بوصفهـا، على أبعد تقدير موضوعات للعقل المنعزل والساعي إلى تجاوز حـدود التجربـة؛ أعني من وجهتي نظر مميّـزتين.
والحال إنه، إذا حدث أنْ حصل توافق مع مبدأ العقل المحض في حـال نظرنـا إلى الأشياء من وجهـة النظر المزدوجة هذه، بينما حدث نزاع حتمي بـين العقل وذاتـه في حال نـظرنا إليهـا من وجهة نـظر واحدة، فـإن التجريب يحكم عندئذ لصالح صحة ذلك التمييز.

(2) تجريب العقل المحض هذا يشبه كثيراً تجريب الكيميائيين الذين يطلقون عليه أحيـاناً عمليـة الاختزال، إنمـا يسمونه عموماً الأسلوب التأليفي. فتحليل الميتافيزيقي يميّـز في المعرفـة القبلية المحضـة بين ضربـين مختلفين =

أن نرى إن لم يكن ثمة، في مجال معرفتنا العلمية، معطيات لنعيّن أفهوم اللامشروط العقلي المفارق، ونتخطى، بهذه الطريقة ونزولاً عند رغبة الميتافيزيقا، حدود كل تجربة ممكنة بواسطة معرفتنا القبلية إنما الممكنة في المقصد العملي وحسب. وبأسلوب كهذا أوجد لنا العقل النظري على الأقل مجالاً لمثل هذا التوسع مع أنه اضطر إلى إبقائه فارغاً؛ يبقى لنا إذن أن نملأه بمعطيات عملية، لا بل إن العقل يحثّنا إلى ملئه بها إن أمكن[1].

إن محاولة تغيير أسلوب الميتافيزيقا السابق بالقيام بثورة كاملة فيها اقتداءً بعلماء الهندسة والطبيعة، هي إذن شاغل نقد العقل النظري المحض هذا. إنه مبحث في المنهج وليس سستاماً للعلم نفسه، إلّا أنه يبيّن مع ذلك معالمه بأكملها، سواء لجهة حدوده أم لجهة انبنائه الداخلي كله. ذلك أن العقل النظري المحض يمتاز بميزة فريدة، هي أنه يستطيع وينبغي عليه أن يقيس قدرته الخاصة، وذلك بمختلف الطرق المتّبعة لانتقاء موضوعات التفكير، وأن يستعرض بشكل شامل مختلف طرق طرح المشكلات على نفسه، فيرسم بذلك كامل خطته لسستام الميتافيزيقا؛ لأننا، فيما يختص بالنقطة الأولى، لا نستطيع في المعرفة القبلية أن نضيف إلى الموضوعات إلّا ما تستمده الذات المفكِّرة من نفسها؛ ولأن العقل فيما يختص بالنقطة الثانية، يشكل بالنظر إلى مبادىء المعرفة وحدة قائمة بذاتها ومعزولة كلياً، كل عضو فيها موجود لأجل كل الأعضاء، وكل الأعضاء لأجل عضو واحد، كما هو الحال في الجسم المتعضّي، وحدة لا يمكن فيها اتخاذ مبدأ في صلة واحدة بثقة، من دون البحث في صلته الشاملة باستعمال العقل المحض كله. ولكن من جهة أخرى، تنعم الميتافيزيقا بالحظ النادر الذي لا يمكن أن يكون من نصيب أي علم عقلي آخر يتناول الموضوعات (إذْ أنّ المنطق لا يهتم إلّا بصورة التفكير عموماً)، وهو أنّها إذا ما عثرت على درب العلم الآمنة بفضل هذا النقد، فستتمكن من أنْ تستملك حقل المعارف التابعة لها بأكمله، وأنْ تُكمل إذن عملها وتضعه بين أيدي الأجيال الآتية كمادة رئيسية لا يمكن الإضافة إليها قط، لأنها لا تهتم إلّا بالمبادىء وحدود استعمالها التي يعيّنها هذا النقد بنفسه. فالميتافيزيقا بوصفها علماً أساسياً ملزمة بهذا الكمال ويُفترض أن يُطبَّق عليها القول(*): «nil actum reputans, si quid superesset agendum».

= جداً، هما الأشياء كظاهرات ثم الأشياء في ذاتها. أما الديالكتيك فيعيد جمعهما كي يوافقا فكرة اللامشروط العقلية الضرورية، ويرى أن هذه الموافقة لا تحصل إلّا من خلال ذلك التمييز الذي هو، من ثَمّ، تمييز صحيح.

(1) فقد أثبتت القوانين المركزية لحركات الأجرام السماوية بشكل يقيني ما كان اتخذه كوبرنيقوس كمجرد فَرْض في بادىء الأمر، كما برهنت في الوقت نفسه على القوة غير المرئية التي تربط بنيان الكون، والتي كانت ستبقى غير مكتشفة إلى الأبد لو لم يتجرّأ، وبطريقة تُناقض الحواس إنما حقيقية، على أن يُرجع الحركات التي لاحظها، لا إلى موضوعات الفضاء، بل إلى المشاهد. وفي هذا التصدير، أطرح تغيير طريقة التفكير الشبيه بذلك الفَرْض بوصفه مجرد فَرْض أيضاً، مع أنني أقيم البرهان عليه في الكتاب نفسه، لا بشكل احتمالي بل بشكل يقيني انطلاقاً من قوام تصوراتنا للمكان والزمان والأفاهيم الفاهمية الأولية ـ وذلك فقط كي ألفت الانتباه إلى المحاولات الأولى الرامية إلى تغيير كهذا، والتي تكون دائماً فرضية

(*) ترى أنها لم تفعل شيئاً ما دام هناك شيء عليها أن تقوم به.

لكن، سيتساءل المرء، ما هو هذا الكنز الذي ننوي أن نتركه للأجيال القادمة من خلال هذه الميتافيزيقا التي طهّرناها بالنقد، إنما جعلناها بذلك أيضاً، في حالة من الثبوت؟ وقد يغلب على الظن، إذا ألقينا نظرة عابرة على هذا العمل، أنّ فائدتها لن تكون إلا سلبية، أي أنّنا لن نجرؤ مرّة على تجاوز حدّ التجربة بالعقل الاعتباري، وهذه هي، في الواقع، فائدتها الأولى. وستتحول فوراً إلى فائدة ايجابية، إذا ما أدركنا أن المبادىء، التي من خلالها يتجرأ العقل الاعتباري على تجاوز حدها، لن تؤدي بالفعل إلى توسيع استعمالنا العقلي، بل - إذا ما أمعنا النظر فيها - إلى تضييقه الحتمي، وذلك من حيث تهدد حقاً بوضع كل شيء ضمن حدود الحساسية التي إليها تنتمي تلك المبادىء أصلاً، وتهدد بالتالي باستبعاد الاستعمال العقلي (العملي) المحض. وعليه فإن نقداً كهذا هو حقاً سلبي من حيث يضع حدوداً للعقل الاعتباري، لكنه في الواقع ذو فائدة إيجابية ومهمّ جداً من حيث يلغي، في الوقت نفسه، عائقاً يحد من استعماله العملي أو يهدد حتى بالقضاء عليه، فائدة ندركها، حالما نقتنع بأنه يوجد، بضرورة كلية، استعمال عملي للعقل المحض (هو الأخلاقي) فيه يتوسع هذا العقل حتماً متعدياً حدود الحساسية، توسعاً لا يحتاج من أجله إلى مساعدة العقل النظري، لكن يظل عليه مع ذلك أن يكون محصناً ضد معارضيه كي لا يقع في تناقض ذاتي. إن إنكار أن النقد بتأديته هذه الخدمة لنا هو ذو فائدة إيجابية يعني القول أنّ الشرطة ليست بذات فائدة ايجابية لأنّ شأنها الرئيسي إنما هو فقط اقفال الباب في وجه أعمال العنف التي يمارسها بعض المواطنين ضد غيرهم من أجل أن يتمكن الجميع من مزاولة أعمالهم في هدوء وأمان. فأنْ لا يكون المكان والزمان سوى صورتين للحدس الحسي، وبالتالي سوى شرطين من شروط وجود الأشياء بوصفها ظاهرات، ثُمّ أنْ لا يكون لدينا من أفاهيم للفاهمة وبالتالي من عناصر لمعرفة الأشياء، إلاّ من حيث يمكن إعطاء هذه الأفاهيم حدوساً تتناسب معها، وبالتالي أنْ لا يمكن أنْ يكون لنا معرفة بأي موضوع كشيء في ذاته، بل من حيث هو موضوع للحدس الحسي وحسب، أي بوصفه ظاهرة، فهذا ما سندلّل عليه في القسم التحليلي من النقد. ويترتب على ذلك بالطبع أنّ كل معرفةٍ نظرية ممكنة ستنحصر في مجرد موضوعات التجربة. إلاّ أنه يجب أنْ ننتبه جيداً إلى التحفظ التالي: إذا كان لا يمكننا أن نعرف هذه الموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها، فينبغي أنْ يكون بإمكاننا على الأقل أن نفكّرها بما هي كذلك[1]، والا ترتب عن ذلك خُلْف: أنْ يكون ثمة ظاهرة من دون أن يكون ثمّة شيء ليظهر. والآن لنفترض أنّنا لم نقم على الاطلاق بالتمييز الذي أوجبه هذا النقد، بين الأشياء بوصفها موضوعات للتجربة وبين هذه الأشياء عينها بوصفها أشياء في ذاتها، فسيكون عندها مبدأ السببية، وبالتالي الآلية الطبيعية، لتعيين الأشياء ساري المفعول بلا ريب على كل الأشياء، بعامة،

(1) إن معرفة الموضوع تتطلب مني أنْ أستطيع إثبات امكانه (سواء بواسطة شهادة التجربة على تحقّقه أم قبلياً بواسطة العقل). غير أني أستطيع أن أفكر ما أشاء شرط ألاّ أناقض نفسي، أي شرط أنْ يكون أفهومي مجرد فكرة ممكنة، وإنْ لم يكن بإمكاني أن أضمن ما إذا كان يوجد أم لا يوجد ضمن جملة الامكانات كلها، موضوع متناسب معها. ولكن من أجل إضفاء مصداقية موضوعية (أي امكان واقعي، لأن الامكان الأول كان منطقياً وحسب) على أفهوم كهذا يلزمني شيء إضافي، إنما ليس من الضروري أن نبحث عن هذا الشيء الاضافي في مصادر معرفية نظرية، بل قد نقع عليه أيضاً في المصادر العملية.

بوصفها عللاً فاعلة. ولن يكون بإمكاني أن أقول عن الماهيّة الواحـدة بعينها، وعـلى سبيل المثـال عن النفس البشرية، إنّها ذات ارادة حرة، وإنّها خاضعة في الوقت نفسه للضرورة الـطبيعية، أي إنّها ليست حرة، دون أن أقع في تنـاقض صارخ، وذلـك لأنني تناولت النفس في كلتـا القضيتين بالمعنى الواحد عينه، أي كشيء بعامة (شيء في ذاته) ولم يكن بإمكـاني أن أتناولهـا بصورة أخـرى دون نقد مسبق. أما إذا لم يكن النقد مخطئاً حين يعلّمنا أنْ نتناول الموضوع بمعنيين مختلفـين، أي كظاهرة وكشيء في ذاته، وإذا كان تسويغه للأفاهيم الفاهمية صحيحاً وكان مبدأ السببية أيضـاً لا ينـطبق بالتـالي إلاّ على الأشيـاء بالمعنى الأول، أي من حيث هي مـوضوعـات للتجربـة، وكانت الأشياء عينها لا تخضع لهذا المبدأ بالنظر إلى المعنى الثاني: فعندئذ نحسب الارادة الـواحدة عينهـا في الظاهرة (في الأفعال المرئية) خاضعة بالضرورة لقانون الطبيعة ومن ثم غير حرّة، إنما من جهة أخرى من حيث هي متعلقة بشيء في ذاته غير خاضعة له بالتالي ومن ثَمَّ حُرّة، دون أنْ ينتج عن ذلـك تناقض. ومـع أنّني لا أستطيـع إذن أن أعـرف نفسي بـواسـطة العقـل النـظري (ولا حتى بواسطة المشاهدة الأمبيرية)، ولا أستطيع أن أعرف بالتالي الحرية كصفة لماهية أنسبُ إليها أفعالاً في العالم الحسي، ـ لأنه سيكون عليّ في هذه الحالة أن أعرف ماهية كهذه من حيث وجودهـا، لكنّ بوصفها غير متعينة في الزمان (وهذا ممتنع حيث لا أستطيع أن أسنـد أفهومي إلى أي حـدس) ـ، فإنني أستطيع مع ذلك أن أفكّر الحريّة، بمعنى أنّ تصوري لها عـلى الأقل لا يحتـوي على تنـاقض إن جاز لنا التمييز النقدي بين نمطيْ التصوّر (الحسي والعقلي) مع ما يـترتب على ذلـك من حصْرٍ لأفاهيم الفاهمة المحضة وبالتالي للمبادىء المستمدة منها أيضاً. لكن لو سلمنا: أنَّ الأخلاق تفترض بالضرورة الحُريّة (بمعناها الأدقّ) كخاصيّةٍ لإرادتنا، من حيث تطرّح بمثابة معطيات قبلية لعقلنا، مبـادىء عملية متـأصلةً فيـه تبـدو ممتنعة امتنـاعاً كليـاً دون افتراض الحـرية، فـإذا دلّـل العقـل الاعتباري على أننا لا نستطيع أن نفكر الحـرية البتـة: فعندئـذ يجب على ذلـك الافتراض، أعني الأخلاقي، أن يُخلي بالضرورة المكان لافتراض يتضمن ضدّه تناقضاً صـارخاً، ويجب من ثم عـلى الحريّة ومعها الخُلقيّة (التي ضدها لا يتضمن أي تنـاقض عندمـا لا نفترض مسبقـاً الحريـة)، أن تخليا المكان لصالح آلية الطبيعـة. ولكن بما أنـه ليس بي حاجـة من أجل الأخـلاق سوى إلى أن تكون الحرية لا متناقضة ذاتياً وإلى أن أستطيع أن أفكّرها على الأقل دون أنْ يكون بي حاجـة إلى أنْ أستزيد، وبما أنها بذلك لا تضع عائقاً في وجه الآلية الطبيعية للفعل الواحد عينه (بالنظر إليـه من ناحية أخرى) فإن الأخلاقيات تحافظ على مـوقعها وكـذلك الـطبيعيات، الأمـر الذي لم يكن ليحدث لو لم يُعلمنا النقد مسبقاً بجهلنا الحتمي إزاء الأشياء في ذاتها ولو لم يحصر كل ما يمكن أن نعرفه نظرياً في مجـرد ظاهـرات. ويمكننا أن نُبـيِّنَ بوضـوح هذه الفـائدة الإيجـابية لمبـادىء العقل المحض النقدية إذا مـا نظرنـا إلى أفهوم الله وبسيط طبيعـة نفسنا، وهـذا ما أتـركه جـانباً تـوخّياً لـلإيجاز. لا يسعني إذن أن أسلّم بـالله والحريـة والخلود لصـالـح الاستعـال العمـلي الضروري لعقلي، إنْ لم أُنكر، في الوقت نفسه، على العقل الإعتبـاري دعواه بـرؤى مفرطـة، لأن عليه من أجل بلوغ هذه الرؤى أن يستعمل تلك المبـادىء التي لا تطال بـالفعل إلاّ مـوضوعـات التجربـة الممكنة فإذا طُبّقت مع ذلك على ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة، فستحوّله حقاً وفي كل

الأحوال إلى ظاهرة، وتعلن إذن امتناع كل توسّع عملي للعقل المحض. لذا كان عليّ أن أنسخ القلْم كي أفسح في المجال للإيمان. إنّ دغمائية الميتافيزيقا، أعني، إنّ التحكمة القائمة على إمْكان إحْراز تقــدّم فيهـا دون نقــدٍ للعقـل المحض، هي المصــدر الحقيقي لكـل جُحــودٍ معـارضٍ لـلأخـلاق ومبالغ في الدغمائية دائماً ـ فإذا لم يكن من الصعب أن نورث الأجيال القادمة ميتافيـزيقا مُسَسْتَمَةً عـلى ضوء نقـد العقل المحض، فـإن ذلك سيكـون هديّـة لا يستهان بهـا، سواءٌ نـظرنا فقط إلى التثقيف الذي يمكن أن يحصله العقل سالكاً درب العلم الآمنـة، بالمقـارنة مـع تخبطه العشـوائي وتيهانه المتهور في غياب النقد؛ وسواء نـظرنا إلى تضييـع الوقت الـذي وفّرناه على الشبيبـة التي تمتاز بالفضول المعرفي، والتي تشجعها الدغمائية العادية تشجيعاً بالغـاً منذ الصغـر على التفلسف المريح حول أشياء لا تفهمها، ولن يفهمها يوماً أي انسان في العالم، أو على السعي وراء اختلاق أفكار وآراء جديدة فتهمل اكتساب العلوم المتعمّقة؛ وبخاصة سواء أخذنا بالحسبان فائـدتها التي لا تقدر بثمن، وهي أنها تضع حداً لكل الاعـتراضات المضـادة للخلقية وللدين، عـلى الطريقـة السقراطية، أي بأوضح الأدلة على جهل الخصوم، وذلك لكل العصور القادمة. لأنه كان يوجـد في العالم دائماً ميتافيزيقا ما، وستظل توجـد بلا شـك في المستقبل أيضـاً، إنما سيصحبهـا كذلـك ديالكتيك للعقل المحض لأنه طبيعي فيه. ولذا فإنّ غرض الفلسفـة الأول والأهم هو أن تخلّصه نهائياً من كل تأثير مؤذٍ بسدّ مصدر الأخطاء.

رغم هذا التغيير المهم في حقل العلوم، والخسارة التي أصيب بهـا العقل النـظري في ملكيته الخيالية حتى الآن، فإن كل ما يتعلق بالغـرض العام للبشريـة، وما استفـاده العالم حتى الآن من تعـاليم العقل المحض سيبقى مـع ذلك عـلى فائـدته المعهـودة. فالخسـارة لن تصيب إلاّ احتكار المـدارس، ولن تمسّ مصلحة البشر عـلى الإطلاق. وإني أسـأل أكثر الـدغمائيـين صلابـة عما إذا وصل الدليل على ديمومة النفس بعد الموت، المستمد من بساطـة الجوهـر، أو الدليـل على حـرية الارادة في معـارضة الآليـة العامـة من خلال التمييـزات الدقيقـة، إنما العـاجـزة، بـين الضرورة العملية الذاتية والضرورة الموضوعية، أو الـدليل عـلى وجود الله من أفهـوم الكائن الأكـثر واقعية (من عَرَضِيَّة المتغيّر ووجوب المحرك الأول)، أسأله عما إذا كانت كل هذه الأدلة، بعـد إنطلاقهـا من المدارس، قد وصلت يوماً إلى الجمهور وأثّرت في إقناعه أدْنى تأثير؟ ففي حال لم يحصل هذا، ولم يكن من الممكن تـوقع حصـوله أبـداً بسبب أنّ الفاهمـة البشرية العاميّة غير مؤهلة لمثل تلك الاعتبـارات اللطيفة؛ وبـالأحرى في حـال، وفيما يختص بـالنقـطة الأولى، كـان عـلى الاستعـداد الملاحظ في طبيعة كل إنسان والذي لا يمكن إرضاؤه أبـداً بما هـو زمني (من حيث لا يتسع لكـل مقاصده) أنْ يخلق الأمل بحياة أخرى؛ وفي حال، وبالنظر إلى النقطة الثانية، كان مجرد التوضيح البيّن للواجبات في معاكسة كل تطلّعات الميول كافياً لتوليد الوعي بالحرية؛ وفي حـال، وبالنـظر أخيراً إلى النقطة الثالثة، كـان النظام والجمـال والعنايـة، أعني في حال كـانت كل هـذه الصفات الرائعة والبادية في كل مكان في الطبيعة، كافية لوحدهـا أن تولّـد الاعتقاد بخـالق عظيم وحكيم للعالم؛ إذ كان ذلك كافياً وحده لانتشار تلك القناعات، من حيث هي قائمة على أسس عقليـة، في أوساط الجمهور فعندئذ لن تكون تلك المُلْكية محميّةً وحسب بل، ستزداد هَيْبَتها، إذْ نتيجـة لما

ذكرناه ستتعلم المدارس، والحالة هذه، أنه ينبغي عليها ألّا تدَّعي، بمثل هذه السهولة وفي نقطة تتعلق بغرض البشرية العام، رؤيةً أوسع وأسمى من تلك التي يمكن أنْ يتوصل إليها السواد الأعظم (الأكثر جدارة باحترامنا)، وأن تقتصر إذن على تهذيب تلك الأدلة المفهومة عامة والكافية من الناحية الأخلاقية. إن التغيير لا يمسّ إذن إلّا إدِّعاءات المدارس الصَلْفة التي ترغب في أنْ ترى نفسها من هذه الناحية (كما هو الحال عليه حقاً في العديد من النواحي الأخرى) بمثابة العارف والمؤتمن الوحيد على تلك الحقائق التي تطلع الجمهور على مجرد استعمالها محتفظة بالمفتاح لنفسها (*) (quod mecum nescit, solis vult scire videri). غير أنه قد حوفظ على دعوى الفيلسوف النظري المحققة أكثر من سواها: فهو سيبقى دائماً المُؤْتَمن الوحيد على العلم المفيد للجمهور من حيث لا يدري، وهو نقد العقل المحض؛ ذلك أن هذا النقد لن يصبح يوماً ما شعبياً، ولن يحتاج إلى هذه الشعبية لأنه مثلما يمتنع على الشعب استيعاب دقة حجج الحقائق المفيدة كذلك لا تَخْطر بباله قطّ الاعتراضات المماثلة في الدقة على تلك الحجج. ومن ناحية أخرى، لما كانت المدرسة تطمح، ككل انسان، إلى النظر الاعتباري فستوغل حتماً في الحجج والاعتراضات على السواء، فتكون ملزمة أن تحتاط، من خلال التقصّي الدقيق لحقوق العقل النظري وبصورة نهائية، للفضيحة التي ستلفت عاجلاً أم آجلاً أنظار الشعب، بسبب الخلافات التي سيتورط فيها حتماً الميتافيزيقيون (بمن فيهم اللاهوتيون أنفسهم) في غياب النقد، والتي ستشوّه بالتالي تعاليمهم. فبهذا النقد وحده يمكن أن تُقتلع من الجذور: المادية والقدَرية والالحاد والزندقة والتعصّب والتطيّر، أي كل ما يمكن أن يصبح مضراً بعامة، وأخيراً أيضاً المثالية والريْبية اللتان تهددان المدارس بخاصة حيث يصعب انتشارهما بين الجمهور. فلو تفضّلت الحكومات بالاهتمام بشؤون العلماء لكان من الأَجْدر بعنايتها الحكيمة إنْ بالعلوم أم بالإنسان، أنْ تشجع حريّة نقدٍ كهذا من حيث يمكن أنْ يسهم في وضع أسس ثابتة للمعالجات العقلية، بدل أن تؤيد مسخرة استبداد المدارس التي تصرخ محذّرة من الخطر المحيق بالمصلحة العامة كلما مزّقنا ما نسجته من خيوط عنكبوتية لم يلاحظها الجمهور ولن يحسَّ إذن بفقدانها.

إن النقد لا يعارض الأسلوب الدُغْمائي للعقل في معرفته المحضة من حيث هي علم، إذ أنَّ على العلم أن يكون دائماً دغمائياً، أعْني أن يقيم براهين قاطعة بالاعتماد على مبادىء قبلية، بل هو يعارض الدغمائية، أعني الدعوى القائلة بإمكان إحْراز التقدم بمعرفة محضة (المعرفة الفلسفية) مستمدة من أفاهيم وفقاً لمبادىء كتلك التي يستعملها العقل من زمن بعيد، دون أن نسْتعلم كيف وبأي حق توصّلنا إلى ذلك. فالدغمائية هي إذن الأسلوب الدغمائي للعقل المحض دون نقد مسبق لقدرته الخاصة. ولذا فإن على تلك المعارضة ألا تدافع عن السطحية الثرثارة بأن تدعي لها اسم الشعبية، ولا، بأيّ حال، عن الريبية التي تنوي القضاء على الميتافيزيقا كلها، بل إنّ هذا النقد هو التمهيد الضروري المؤقت من أجل تأسيس الميتافيزيقا كعلمٍ يجب أن ينفّذ بالضرورة دغمائياً وسستامياً وفق أكثر المطالب صرامة، أعني وفق الأسلوب المَدرسي (وليس الشعبي). فلا بد من أن نتقدم إليه بهذا المطلب لأنه يتعهّد بالقيام بشؤونه بطريقة قبلية كلياً

(*) ما نجهله أناوهو، يريد أن يتظاهر بأنه الوحيد الذي يعرفه.

مُرضياً بالتالي العقل النظري ارضاءً تاماً. وعند تحقيق الخطة التي رسمها النقـد، أعني في سستام الميتافيزيقا المقبل، سيكون علينا أنْ نتّبع المنهج الصارم الخاصّ بـ ڤولف الشهير، كبـير الفلاسفـة الدغمائيين جميعاً، والذي قدّم لنا لأول مرة مثالاً (من خلاله أصبح رائـداً لروح التعمق الـذي لم ينـطفىء بعد في المـانيا) لكيفيّـة سلوك درب العلم الآمنة بـواسطة إقـرار المبادىء وفق قـوانـين، والتعْيـين الواضـح للأفـاهيم، ومحاولـة إقامـة البراهـين القـاطعـة، وتجنّب القفـزات المتهـورة في الاستنتاجات. ولذلك كله كـان ڤولف مؤهـلاً جداً لتـوجيه علم كالميتافيزيقـا نحـو تلك الدرب لَوْخطر بباله أنْ يمهِّد الطريق لـذلك بنقـد الآلة، أي العقـل المحض نفسه. وذاك نقص لا يمكن أن ينسب إليه بقدر ما ينسب إلى طريقة التفكير الـدغمائيـة السائـدة في عصره. كذلـك ليس على الفلاسفة أن يلوموا أنفسهم في ذلك، وسواء الذين عاصروه أم الذين سبقـوه على مـرور الأجيال كلهـا. فمن يرفض نمط تعليمـه، ويرفض معـه أيضاً أسلوب نقـد العقـل المحض فـلا يمكن أن يكون قصده سوى التخلص من قيود العلم، وتحويل العمل إلى لهو، واليقين إلى ظنّ، والفلسفة إلى فَلْذَقه.

أما بالنسبة إلى هذه **الطبعة الثانية**، فإني أردت، كما ينبغي، ألا تضيع الفرصة دون أن أزيل قدر الامكان الصعوبات والالتباسات التي قد تكون أدّت إلى عدّة تأويلات خاطئـة عندمـا حاكم هـذا الكتابَ رجـالٌ ثاقبـو النظر. ولعلني أتحمَّـل قسطاً من المسؤوليـة في ذلك. أمـا في القضايـا نفسها، وفي أدلّتها، وفي الخطة إنْ من حيث الشكل أم من حيث التـامية، فلم أجـد ما أغـيّره، والأمر يعود من جهة إلى طول تـدقيقي في فحص النقـد قبل عـرضه عـلى الجمهور، ومن جهـة أخـرى إلى قوام الشيء نفسـه أعني إلى طبيعة العقـل النظـري المحض الـذي ينطوي عـلى بنيـة عضوية حقيقية حيث كل شيء هـو عضو، أي حيث يكـون الكل من أجـل الواحـد، وكل واحـد من أجل الكل، وحيث لا بد إذن من أن نتبينّ عند الاستعمال كل شائبـة مهما كـانت ضئيلة، سـواء كـانت سهواً (غلطاً) أم نقصـاً. وسيوثق السستـام ثباتـه هذا في المستقبـل أيضاً، كـما أتمنى. وما يجعلني أثق بـذلك، بحق، ليس زعـماً ذاتياً صلفـاً بل، مجـرد وضوح الـدلالة الـذي ينتهي إليـه التجريب نظراً إلى تساوي النتيجة: انطلاقاً من أبسط العناصر وصولاً إلى مجمل العقل المحض، ورجوعاً من المجمل (لأنه أيضاً معطى بحد ذاته من خلال مقصده النهائي في المجال العملي) إلى كل جزء، من حيث تؤدي محـاولة تغيـير أدق الأجزاء فـوراً إلى تناقضـات لا في السستام وحسب بل، في العقل البشري بعامة. غير أن **العرض** مـا زال بحاجـة إلى المزيـد من العمل عليـه؛ وقد حاولت في هذه الطبعة تحسينه تحسيناً ينبغي أن يزيل من ناحية، سوء فهم الاستطيقـا، وبخاصـة في أفهوم الزمان، ومن ناحية أخرى الالتباس في تسويغ الفاهمة، ومن ناحية ثالثة النقص الموهـوم في وضـوح بـداهة الأدلة عـلى مبادىء الفـاهمة المحضـة، وأخيراً التـأويل الخـاطىء للمغالـطات بصدد السْيكولـوجيا العقلية. إلى هنا (أي إلى نهايـة الفصل الأول في الـديالكتيـك الترسنـدالي) تنتهي تعديلاتي في الصيـاغة[1]، لأن الـوقت كان قصيـراً ولأني لم ألاحظ، بالنـظر إلى البقيّة، أي سوء فهم من قبل الفـاحصين الأخصـائيين غـير المنحازين الـذين، دون أن يتسنّى لي أن أذْكرهم

(1) لا يسعني أن أسمي توسيعاً حقيقياً، وحصراً في طريقة التدليل، سوى ما قمت به من تهيبت جديد للمثالية =

مشيداً بهم كما ينبغي، سيجدون مراعاتي لملاحظاتهم في المواضـع المناسبة. بيد أنَّ هـذا التحسين قد أدى إلى خسارة ضئيلة للقارىء لم يكن بوسعي تجنّبهـا، دون أن أجعل حجم الكتـاب ضخماً جداً، وهي أنه كان عليّ أن أحذف أو أختصر مختلف الأمور التي ليس لها علاقة جوهـرية بتـامية العمل ككل، إنما التي لا يرغب بعض القراء في الاستغناء عنها، من حيث يمكن أن تكون مفيدة

= السيكولوجية، ومن تدليل قاطع (الوحيد الممكن على ما أعتقد) على الواقعية الموضوعية للحـدس الخارجي ص 275(*). فمهما بدت المثالية بريئة (الأمر الذي لا يصدق عليها بـالفعل) بـالنظر إلى غـايات الميتـافيزيقـا الأساسية، فـإنها لفضيحة دائمـة للفلسفة وللعقـل البشري بعامـة أن يكون علينـا أن نسلم بوجـود الأشياء الخارجة عنا (والتي إنّما تُستمد منها مادة المعارف كلها حتى لحسِّنا الباطن) معتمدين عـلى مجرد الإيمـان، وأنْ لا تستطيع، إذا ما خطر عـلى بال أحـدهم أنْ يشكِّك فيـه، أنْ نعارضـه بدليـلٍ شافٍ. وبمـا أنّه يـوجد في مصطلحات الدليل من السطر الثالث إلى السادس(*) بعض الغموض أرجـو تبديـل هذا المقـطع على النحـو التالي. «**إن هذا الـدائم لا يمكن أن يكون حـدساً فيَّ لأن كـل أسس تعيين وجـودي التي يمكن أنْ تصادف فيّ، هي تصورات وتحتاج، بما هي كذلك بالذات، إلى دائم مختلف عنها، يكون بالإمكان أن نعيّن بالنسبة إليه تبدّلها، وبالتالي وجودي في الزمان حيث تتبدل**». وسيُعترض، على الأرجح، على هذا الدليل بـالقول: إني لا أعي مباشرة إلّا ما في داخلي، أي تصور للأشياء الخارجة عني، وسيبقى، من ثمّ، من غـير المحسوم ما إذا كان ثمة شيء مناسب لها خارجاً عني أم لا. غير أني أعي وجودي في الزمان(وقابليتـه للتعينّ فيـه من ثَمَّ) من خلال التجربـة الباطنـة، وهذا أكـثر من مجرد وعي بتصـوري، إلّا أنه يسـاوي، مع ذلـك، وعيي الأمبيري بوجودي الذي لا يتعيـن إلّا من خلال الصلة مـع ما هـو مربـوط بوجـودي وخارجٌ عني فوعيي لوجودي في الزمان هو إذن مربوط هُويّاً بوعي العـلاقة بمـا هو خـارجٌ عني. فالتجـربة إذن لا الاختـلاف، والحس لا المخيلة هما اللذان يربطان بين الخارج وحسي الباطن ربـطاً لا ينفصم، ذلك أن الحس الخـارجي هو بحد ذاته صلة بين الحدس وشيء متحقق خارجاً عني، وواقعيته بخلاف التخيل، ليست قائمة إلّا عـلى أنه ينبغي أن يرتبط بالتجربة الباطنة عينها كشرط لإمكانها، ارتباطاً لا ينفصم، الأمر الذي إنما يحصـل هنا. ولو كان بإمكاني أن أربط بين الوعي العقلي بوجودي في التصـور، «أنا موجود» الذي يـواكب كل أحكـامي وكل أفعال فاهمتي، وبين تعيين وجودي بـواسطة الحـدس العقلي، لما كان وعي العـلاقة بشيء خـارج عني متعلقاً بالضرورة بهذا التعيين. والحال إن ذلك الوعي العقلي متقدم إلّا أن الحدس الباطن، الذي فيه وحده يمكن أن يتعين وجودي، هو حسيّ ومرتبط بالشرط الزماني؛ وبما أن هذا التمييز، وبـالتالي التجـربة البـاطنة عينها، يتوقف على دائم ما غير موجـود فيّ ولا يوجـد بالتـالي إلّا في شيء خارج عني عـليّ أن أنظر إلى نفسي بالعلاقة معه، فإن واقعية الحس الخارجي ترتبط إذن بالضرورة بواقعية الحس الباطن ليتحقق إمكان التجربة بعامة ومعناه: بقدر ما أعي وجود أشيـاء خارجة عني متعلقة بحسي، أعي أيضاً وجودي الـذاتي المعينّ في الزمان. ولكنَّ مسألةً مع أية حدوس معطاة تتناسب فعلاً موضوعـاتٌ خارجـةٌ عني فتكون، من ثَمَّ، تـابعةً للحس الخارجي ومنتسبه إليه لا إلى المخيلة، فمسألةٌ يجب أن تحسم بموجب القواعد التي يُميّز بناء عليها بين التجربة بعامة (بما فيها التجربة الباطنة) والتخيّـل، وذلك في كـل حالـة خاصـة على حـدة، على أن تكـون القاعدة القائلة: إنه توجد فعلاً تجربة خارجية، هي المبدأ دائماً. ويمكننا أن نضيف هنا الملاحظة التالية: إنّ تصور دائم ما في الوجود ليس هـو التصور الـدائم، لأن هذا الأخـير يمكن أن يكون كثـير التحول والتبـدل ككل تصوراتنـا بما فيهـا تصورات المـادة ويكون عـلى صلة مع ذلـك، بدائم ينبغي لـه هو أن يكـون، تبعاً لذلك، شيئاً خارجاً عني ومختلفاً عن كل تصوراتي، شيئـاً يكون وجـوده متضمناً في تعيـين وجودي الخـاص بالضرورة، فلا يشكل معه سـوى تجربـة واحدة لم تكن لتحصـل باطنـاً لو لم تكن في الـوقت نفسه خـارجية (جزئياً). أما كيفُ ذلك، فلا يمكن أن نفسّره هنا أكثر مما يمكن أن نفسر كيف نفهم بعـامة مـا هو ثـابت في الزمان وما تزامنه مع المتبدل يولّد مفهوم التغيّر.

(*) قارن صفحة (156) سطر (10) من هذه الطبعة. (م. و).

لأغراض أخرى. وذلك لكي أفسح في المجال أمام عرضي هذا الأقرب تناولاً، على ما أتمنى، والذي لا يغيّر في الأساس شيئاً بالنظر إلى القضايا، وحتى إلى أدلّتها، إنما يختلف في منهجه في بعض المواضع عن العرض السابق إلى حدّ أنه لم يكن بوسعي أن أكتفي ببعض الإدخالات. والخسارة الضئيلة هذه، التي يمكن التعويض عنها على كل حال وحسب الرغبة بالمقارنة بالطبعة الأولى، سيعوَّض عنها، في الغالب على ما آمل، الوضوح الأكبر. ولقد لاحظت، بغبطة، في مختلف الكتابات المنشورة (منها بصدد نقد بعض الكتب ومنها في مباحث معينة) أنَّ روح التعمق السائد في المانيا لم تمت بل، عَلَتْ عليها لمدة قصيرة لهجة من الحريّة المُتعبْقِرة درجت في الفكر، وأنَّ صعوبة دروب النقد الشائكة، المؤدية إلى علمٍ للعقل المحض يمتاز بكونه مدرسياً ويتمتّع، بفضل ذلك وحده، بالبقاء ومن ثم بالضرورة القصوى لم تمنع العقول الجريئة النيِّرة مں انتهاجها. فإلى هؤلاء الرجال الأفاضل الذين يتمتعون، بالإضافة إلى عمق رؤيتهم، بحسن موهبة العرض الواضح (الأمر الذي هو بخاصّية ليس في وسعي) أعهد بمهمّة إكمال المعالجة التي ربما لا تزال غير واضحة كفايةً في بعض المواضع؛ فليس الخطر على المرء، في هذه الحالة، أنْ يُفنَّد بل أنْ لا يُفهم. أمّا من ناحيتي فلم يعد بوسعي بعد الآن أنْ أخوض المجادلات رغم أنني سأكون دقيق التنبّه إلى كل الاشارات سواء كانت من قبل الأصدقاء أم من الأخصام، كي أستعملها في التنفيذ المقبل للسستام وفق هذا التمهيد. وبما أني طعنت في السن أثناء هذه الأعمال (في هذا الشهر دخلت السنة الرابعة والستين من عمري) فعليّ، إذا ما أردت تنفيذ خطتي في تقديم ميتافيزيقا للطبيعة وللأخلاق أيضاً، تأكيداً لصحة نقد العقل النظري والعملي معاً، أنْ أستفيد من وقتي خير استفادة، وأن أترقّب توضيح الالتباسات، التي يصعب تجنبها في مثل هذا العمل بادىء الأمر والدفاعَ عن العمل بأكمله على أيدي الرجال الأفاضل الذي تبنّوه. إن كل مبحث فلسفي يُجرّ في بعض المواضع (إذ لا يمكن أن يظهر مدرعاً كالمبحث في الرياضة)، غير أن مُتَعَضّي السستام، من حيث هو وحدة كاملة، لا يتعرض للخطر على الإطلاق، إذ لا توجد إلاّ قلة ممن يتمتع بالمرونة الفكرية اللازمة لاستيعاب السستام إذا كان جديداً، ويقلّ العدد أكثر إذا بحثنا عمن يرغب في ذلك، لأن منهم من لا يحبّذ أيّ جديد. وقد تتراءى للمرء أيضاً تناقضات في كل كتاب، وبخاصة في ذلك الذي يتقدم بحرية، إذا ما قارن بعض المقاطع المنتزعة من ترابطها بعضاً ببعض، مما قد يشوه العمل في نظر من يعتمد حكم الغير؛ في حين أنّ من استوعب الفكرة بأكملها سيتمكن من ازالة هذه التناقضات بكل سهولة. ولكن، إذا كانت النظرية مستقرة وثابتة ضمنياً فإن الفِعْل وردّ الفِعْل اللذين يهددانها بادىء الأمر، سيسهمان، مع مرور الزمن، في صقلها وتهذيبها، وكذلك في إكسابها التنميق اللازم خلال مدة قصيرة إذا ما اهتم بها أناس ذوو نزاهة وبصيرة وشعبية حقيقية.

كونيسبرغ، نيسان 1987



مدخل

I

في الفرق بين المعرفة المحضة والأمبيرية

تبدأ كل معرفتنا مع التجربـة، ولا ريب في ذلك البتـة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمـل إن لم يتمّ ذلـك من خـلال مـوضـوعـات تصـدم حـواسّنـا، فتسبب من جهـة، حـدوث التصورات تلقائياً، وتحرِّك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسيـة إلى معرفـةٍ بالموضوعـات تسمى التجربـة. إذن، لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً.

لكن، على الرغم من أنّ كل معرفتنا تبدأ مع التجربـة، فإنها مـع ذلك لا تنبثق بـأسرها من التجربة. لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبيّة عينها مركّبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، وما عن قدرتنا المعرفية (المحَفَّزة وحسْب بالانطباعات الحسيـة) يصدر تلقـائياً ويُشكّـل إضافـة لا نفرّقها عن المادة الأولية قبل أن يكون طول التمرّن قد نبّهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها منها.

ثمة إذن سؤال ما زال يحتاج على الأقل إلى بحث أكثر دقّة، ولا يجاب عنه فوراً من اللمحـة الأولى، وهـو: هل يـوجد نـوع من المعرفـة مستقل عن التجـربة وحتى عن جميـع الانـطبـاعـات الحسيـة؟ وتسمى مثل هـذه المعارف قبليـة، وتُفرَّق عن الأَمْبيـرِيَّة التي مصـدرها بعـدي، أي في التجربة.

ولا تزال هذه العبارة غير متعينة بما يكفي للدلالة على كل المعنى المناسب للسؤال المطروح؛ إذ يقال عادة بصدد بعض المعارف المستمدة من مصادر تجرِبيّة: إننا قادرون عليها قبلياً أو نشارك فيها لأننا لم نشتقها مباشرة من التجربة، بـل من قاعـدة عامـة متضمنة في التجـربة. ويقـال عن امرىءٍ قوّض أساس منزله: إنه كان بوسعه أنْ يعْلم قبلياً أنّه سينهار، بمعنى أنّه لم يكن بحاجة إلى انتظار تجربة تحقّق الانهيار. ومع ذلك، لم يكن بوسعه أنْ يعْلمه قبلياً عـلى نحو كـلي تمامـاً. ذلك

أنّه كان يجب أنْ تكون التجربة قد أفادته أنَّ الأجسام ثقيلة وأنّها، من ثَمَّ، تقع ما إنْ نرفع دعائمها.

سنفهم إذن، لاحقاً، بـ معارف قبْلية لا تلك المستقلّة عن هذه التجربة أو تلك، بل المستقلّة بالتمام عن كل تجربة. وتُضادّها المعارف الأمْبيرية أو تلك التي هي ممكنة بعدياً وحسب، أعني بالتجربة. لكننا نسمّي محضة، تلك التي من بين المعارف القبْلية لا يخالطها أيّ شيء أمْبيري البتة. فقضية مثل: كلّ تغيّر له سببه، هي قضية قبْلية إنما ليست محضة. لأن التغيّر هو أفهوم يمكن أن يُستخرج من التجربة وحسب.

II

لدينا معارف قبلية معينة، حتى الفاهمة العاميّة لا تخلو من مثلها

ويلزمنا الآن علامة يمكن لنا معها أن نفرّق باطمئنان بين معرفة محضة وأخرى أمْبيرية. فالتجربة تعلّمنا حتماً أنَّ شيئاً ما هو على هذا النحو أو ذاك، لكن، لا أنّه لا يمكن أنْ يكون على غير ما هو عليه. إذن، وأولاً: إنْ وجدتْ قضية تُفكَّرُ هي وضرورتها معاً فستكون حكماً قبْلياً، فإن كانت هذه القضيّة، إلى ذلك، غير مشتقة إلّا من قضية ضرورية هي الأخرى فستكون قبْلية إطلاقاً. وثانياً: إنَّ التجربة لا تُعطي قط لأحكامها كليةً حقيقيّة وصارمة، بل كليّة مُفترضة ومقارَنة (من خلال الاستقراء) بما معناه تحديداً: في كلّ ما شاهدناه حتى الآن، بالغ ما بلغ، لم نعثر على أيّ استثناء لهذه القاعدة أو تلك. ينتج، إذن، أنَّ حكماً يُفكَّر بكليّة صارمة أي على نحو لا يقبل أيَّ استثناء ممكن، هو حكم لا يُشتقّ من التجربة، بل يصدق قبلياً إطلاقاً. وما الكلية الأمْبيرية إلّا رفعٌ تعسفيٌ لما هو صادق في معظم الحالات إلى ما هو صادق في جميع الحالات، كما في هذه القضية مثلاً: كل الأجسام ((هي)) ثقيلة. وعلى العكس، إذا ما تمتّع حكم بكليّة صارمة ماهوياً فإن ذلك يدل على أنه من مصدر معرفي خاص، هو القدرة على المعرفة القبلية. فالضرورة والكلية الصارمة هما إذن ميزتان موثوقتان للمعرفة القبلية، ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباطاً لا ينفصل. لكن، حيث إنّ إظهارَ محدوديتهما الأمپيرية في الاستعمال يكون، حيناً، أسهلَ من إظهار عَرَضيَّة الأحكام، أو يكون إظهارُ الكلية اللامحدودة التي ننسبها إلى الحكم أكثرَ إقناعاً من إظهار ضرورته حيناً آخر، فإنه يجدر بنا أن نستعمل، بشكل منفصل، كلاً من المعيارين المذكورين اللذين لا يخطئان.

والحال، إنَّه من السهل إظهار وجود مثل هذه الأحكام الضرورية والكلية بالمعنى الأدق، والقبلية المحضة بالتالي، وجوداً متحققاً في المعرفة البشرية. وما علينا، إذا أردنا مثلاً من العلوم، سوى أنْ نطالع كل قضايا الرياضة، أما إذا أردنا مثلاً من الاستعمال الفاهمي الأكثر ابتذالاً، فسنجد القضية: «كل تغير يجب أن يكون له سبب». ففي هذه القضية، يتضمن أفْهوم السبب، بوضوح بالغ، أفْهوم ضرورة الإقتران بالمسبَّب، وبالكلية الصارمة للقاعدة بحيث إنه سيضيع

تماماً فيما لو اشتققناه، كما فعل هيوم، من تكرار إقتران ما يحصل بما يتقدمه، ومما يتأتى من عادة إقْران التصورات (ومن ثمَّ من مجرد ضرورة ذاتية). ولأجل التدليل على حقيقة المبادىء القبلية المحضة في معرفتنا، قد يمكن أيضاً إظهار أنه لا غنى عنها من أجل إمكان التجربة، وإظهار ذلك قبلياً بالتالي. إذْ من أيْن يمكن للتجربة عينها أن تستمد يقينها لو كانت جميع القواعد التي تجري بموجبها أمْبيرية دائماً، وبالتالي عَرَضية: إنه ليصعب علينا عندها أن نَعُدَّها بمثابة مبادىء أوليّة. وعلى كل حال، يمكن أن نكتفي هنا بما عرضناه من الاستعمال المحض لقدرتنا المعرفية بوصفه، هو وميزتاه، واقعةً من الوقائع. ويتكشف، لا في الأحكام وحسب بل أيضاً في الأفاهيم، أصل بعضها القبلي: إنزعْ تدريجياً كل ما هو أمبيري من أفهومك التجربي للجسم؛ اللون، والصلابة أو الرخاوة، والوزن، واللانفاذ؛ فسيبقى لك مع ذلك المكان الذي لا يمكنك أن تزيله، والذي كان يحتله الجسم (وهو قد غاب الآن تماماً). كذلك، إذا أهملتَ جانباً كل الخصائص التي تفيدك إياها التجربة في أفهومك الأمبيري عن أيْ موضوعٍ، سواء كان متجسماً أمْ غير متجسم، فسيبقى لديك واحدة لا يمكنك نزعها وهي التي تجعلك تُفكِّره بوصفه جوهراً أو ملازماً لجوهر (على الرغم من أنَّ في هذا الأفهوم الأخير تعيّناً أكثر مما في أفْهوم موضوع بعامة). يجب عليك إذنْ، مرغماً بالضرورة التي يلزمك بها هذا الأفْهوم، أن تقرّ بأنَّ مقرّه القبلي هو في قدرتك المعرفية.

III

الفلسفة بحاجة الى علم يعين امكان كل المعارف القبلية، ومبادئها وما صدقها

ثمة ما هو أجدر بالقول من كل ما تقدم، وهو: إن بعض المعارف تخرج حتى عن حقل جميع التجارب الممكنة، ويبدو أنها توسّع ما صَدَقَ أحكامنا فيما يتعدّى جميع حدودها، بواسطة أفاهيم لا يتناسب معها أيّ موضوع قد يُعطى في التجربة.

وفي هذه المعارف التي تتخطى العالم الحسي وحيث لا يمكن للتجربة أن تعدِّل أو تصحّح، تقع مباحث عقلنا التي نَعُدّها، من حيث الهدف النهائي، أفضل أهمية وأسمى بكثير من كل ما قد تفيدنا به الفاهمة في حقل الظاهرات، فترانا نميل إلى محاولة كل شيء والمجازفة حتى بأن نخطىء، ولا نتخلى عن أبحاث بمثل هذه الأهمية لأي سبب سواء أكان صعوبة أم ازدراءً أم لا مبالاة. ومشكلات العقل المحض هذه التي لا مفر منها هي الله والحرية والخلود. أما العِلم الذي ليس هدفه النهائي مع كل وسائله سوى حل تلك المشكلات فيسمى الميتافيزيقا، ومنهجه هو في البداية **دُغمائي**، بمعنى إنه يحاول بثقة تحقيق الهدف دون أن يتفحص مسبقاً قدرة العقل أو عجزه أمام مشروع ضخم كهذا.

والحال، إنه يبدو من الطبيعي ألاّ نَشْرع، فور مغادرتنا لأرض التجربة، وبمعارف نمتلكها من دون أن ندري من أين، وعلى ذمة مبادىء نجهل أصلها، ألا نَشرع بتشييد بناء قبل أنْ نتأكد من أسسه بأبحاثٍ تقام بعناية، وبالتالي من دون أن نطرح مسألة كيف يمكن للفاهمة أن تتوصل

إلى كلّ هذه المعارف القبلية، وأيّ ما صَدَق ومصداقية وقيمة يمكن أن يكون لها. وبالفعل، ليس ثمة من أمر أقل طبيعية إذا فهمنا بكلمة طبيعية ما ينبغي أن يُقام به حقاً وعقلاً، لكن إذا فهمنا بذلك ما يحصل عادة فليس ثمة، بالمقابل، من أمر أكثر طبيعية وأقرب فهماً من الإهمال الذي استمر طويلاً لهذا البحث. فحيث إن قسماً من هذه المعارف، كالمعارف الرياضية، هو من زمان في حوزة اليقين، فقد زُيِّن لنا حسنُ الفأل بالأقسام الأخرى على الرغم من أنها قد تكون من طبيعة مختلفة تماماً. أضف أننا خارج دائرة التجربة، وأنّا على يقين من أنّ التجربة لن تناقضنا. ويبلغ الزهو بزيادة معارفنا حداً لا يسعنا معه وقف تقدمنا إنْ لم نصطدم بتناقض واضح. لكن، قد نجتنب هذا التناقض بنسج أوهامنا بتأنٍّ دون أن يقلّل ذلك من كونها أوهاماً. فالرياضة تُعطينا مثلاً ساطعاً على كيف يمكن أن نذهب بعيداً في المعرفة القبلية بمعزل عن التجربة. وصحيح أنها لا تهتم بموضوعات ومعارف إلّا بقدر ما تُمَثَّل في الحدس. إلّا أنّه يمكن إهمال هذا الظرف بسهولة لأن الحدس المذكور عينه يمكن أن يُعطى قبلياً، فلا يكاد بالتالي يُميَّز من مجرد الأفهوم المحض. فلا تعود نَزْوة التوسع، وقد استحوذ عليها مثل هذا البرهان على قدرة العقل، ترى حدوداً. وقد تتخيّل اليمامة الخفيفة، وهي تشق الهواء الذي تشعر بمقاومته في طيرانها الحر أنها ستنجح على نحو أفضل في الخلاء. هكذا غادر أفلاطون العالم الحسي لأنه يضع أمام الفاهمة حدوداً بالغة الضيق، فجازف خارج هذا العالم على أجنحة الأفكار في خلاء العقل المحض. ولم يلاحظ أن جهوده لم تجعله يتقدم في الطريق لأنه لم يكن لديه أيُّ موضع يرتكز إليه لاستعمال قواه كي يحقّق نقلة لعقله. لكن النصيب المألوف للعقل البشري في الاعتبار هو: أن ينهي بناءه بأسرع ما يمكن وأن لا يفحص إلّا لاحقاً ما إذا كانت الأسس قد وُضعت جيداً. إلّا أنه سيتحل عندها جميع أصناف الذرائع كي يتعزى بصلابة الأسس، أو بالأحرى كي يرفض تماماً مثل ذلك الفحص المتأخر والخطر. لكن ما يحرّرنا من كل وهم وشك، أثناء البناء، وما يؤملنا بتعمق موهوم، هو أن قسماً، لعله القسم الأكبر من شغل عقلنا، يقوم على تحليل الأفاهيم التي سبق أنْ كانت لدينا عن الموضوعات. وهذا ما يزودنا بمجموعة من المعارف التي، وإن لم تكن سوى إيضاحات أو شروحات على ما سبق أن فُكِّر في أفاهيمنا (وإن لم يزل مختلطاً)، تُحسَب مع ذلك ومن حيث الصورة على الأقل، نظراتٍ جديدةً على الرغم من أنها لا توسّع الأفاهيم التي لدينا من حيث المادة أو المفهوم، ومن أنها تقتصر على فرزها. وبما أن هذه الوسيلة تعطي معرفة قبلية متحققة تشكل تقدماً موثوقاً ونافعاً، فإنه يتراءى للعقل ودون أن يدري، وتحت تأثير مزاعم من نوع مختلف تماماً، أن يضيف قبلياً إلى الأفاهيم المعطاة أخرى غريبة تماماً وعلى نحو قبلي، من دون أن يعلم المرء كيف توصل إليها، بل حتى من دون أن يخطر في البال مثل هذا السؤال. ولذا أريد أن أبحث أولاً في الفرق بين هذين النوعين من المعارف.

IV

في الفرق بين الأحكام التحليلية والتأليفية

في جميع الأحكام التي تُفكَّر فيها علاقة حامل بمحمول (لأني أتكلم هنا على الأحكام

الموجبة فقط وسيكون من السهل التطبيق على الأحكام السالبة)، تكون العلاقة ممكنة على نحوين: فإما أن ينتمي المحمول (ب) إلى الحامل (أ) بوصفه شيئاً متضمناً في الأفهوم (أ) (بطريقة ضمنية). وإما أن يكون (ب) خارجاً عن أفهوم (أ) خروجاً تاماً على الرغم من أنه مرتبط به. في الحالة الأولى أسمي الحكم تحليلياً، وفي الأخرى أسميه تأليفياً. فالأحكام التحليلية (الموجبة) هي تلك التي يُفكَّر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهُويّة، لكن، علينا أن نسمّي أحكاماً تأليفية تلك التي يُفكَّر فيها ذلك الاقتران من دون الهويّة المذكورة. ويمكن أن تسمى الأولى تفسيرية والأخرى توسيعية، لأن الأولى لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى أفهوم الحامل، ولا تفعل سوى أن تفكّكه بالتحليل إلى معانيه الجزئية التي سبَق أن فُكِّرت فيه (وإنْ بشكل مختلط). في حين أن الأخرى تضيف إلى أفهوم الحامل محمولاً لم يكن ليُفكَّر فيه ولم يكن بوسعنا أن نستمده منه بأي تحليل. مثال ذلك، عندما أقول «كل الأجسام ((هي)) ممتدة»، يكون ذلك حكماً تحليلياً، لأنه ليس عليّ أن أتخطى الأفهوم الذي أعطيه للجسم كي أجد الامتداد مرتبطاً به، بل عليّ أن أحلّل هذا الأفهوم أي أن أعي فقط المتنوع الذي أفكِّره فيه دائماً كي أعثر فيه على هذا المحمول؛ إنه إذن حكم تحليلي. وعلى العكس، عندما أقول: «كل الأجسام ((هي)) ثقيلة»؛ فإنّ المحمول هنا مختلف تماماً عمّا أفكِّره في مجرد أفهوم الجسم بعامة. فإضافة مثل هذا المحمول تعطي إذن حكماً تأليفياً.

إن الأحكام التجربية، بما هي كذلك، كلها تأليفية. لأنه سيكون من الخُلف أن أؤسس حكماً تحليلياً على التجربة حيث لا يحقّ لي أن أخرج من أفْهومي لأشكّل هذا الحكم، ولا أكون إذن بحاجة إلى شهادة التجربة. إن «الجسم ((هو)) ممتد» قضية واجبة قبلياً وليس حكماً تجربياً. لأن لديّ، قبل الانتقال إلى التجربة، جميع شروط حكمي في الأفهوم، حيث يمكن أن أستخرج المحمول من مبدأ التناقض وحسب، وأعِي بذلك، في الوقت نفسه، ضرورة الحكم ضرورةً لا يمكن للتجربة أن تفيدني بها. وعلى العكس، وعلى الرغم من أني لا أُضمِّن سلفاً في أفْهوم الجسم بعامة، المحمول ((ثقل)) فإن هذا المحمول يدل مع ذلك على موضوع التجربة من خلال جزء منها؛ يمكنني إذنْ أن أُضيف إليه أيضاً أجزاءً أُخرى من التجربة عينها كأجزاء منتمية إلى أفْهوم الجسم. ويمكنني أنْ أعرف سلفاً أُفهوم الجسم تحليلياً بعلامات الامتداد واللانفاذ والهيئة.. الخ، التي تُفكَّر جميعها في هذا الأُفهوم. لكن إذا ما وسّعتُ الآن معرفتي، وتطلّعتُ إلى التجربة التي منها استمِدَّ أفْهومُ الجسم هذا، فسأجد أيضاً الثقل مرتبطاً دائماً بالعلامات السابقة، وسأضيفه، بالتالي، تأليفياً بوصفه محمولاً، إلى ذلك الأفهوم. فعلى التجربة يتأسس، إذن، إمكان تأليف المحمول ((الثقل)) مع الأُفهوم الجسم، لأن الواحد من هذين الأُفهومين، على الرغم من أنه لا يتضمن الآخر، ينتمي، وإنْ عَرَضياً، إلى الآخر بوصفه جزءاً من كلّ، أعني من التجربة التي هي نفسها ربط تأليفي للحدوس، بعضاً ببعض.

أما في الأحكام التأليفية القبلية فتنعدم هذه الوسيلة تماماً. فلو كان عليّ أنْ أتخطى الأُفهوم ((أ)) لأعرف أفهوماً آخر ((ب))، بوصفه مرتبطاً به، فلن أجد ما أستند إليه، وما يجعل التأليف ممكناً، لأنني مفتقر هنا إلى امتياز البحث في حقل التجربة. ولنأخذ القضية: «كل ما يحدث له

سببه»؛ فمع أني أفكر، في الأفهوم، ((ما يحدث))، وجوداً يسبقه زمن ما. . الخ. ومع أني من ذلك أشتقّ أحكاماً تحليلية، إلاّ أن الأفهوم ((سبب)) هو خارج ذلك الأفهوم تماماً، وهو يدل على أمر مختلف عن ((ما يحدث))، وهو إذن غير متضمَّن البتة في هذا التصور الأخير، فكيف نتوصل لنقول إذن على ((ما يحدث بعامة)) شيئاً مختلفاً عنه تماماً، ولنعرف الأفهوم ((سبب))، على الرغم من أنه غير متضمَّن فيه، بوصفه عائداً إليه وبالضرورة أيضاً؟ ما هو هنا هذا المجهول «س» الذي تستند إليه الفاهمة عندما تظنّ أنها تجد خارج الأفهوم ((أ)) محمولاً ((ب)) غريباً عنه وتحسَبه مع ذلك مربوطاً به؟ - إنه لا يمكن أن يكون التجربة، لأن المبدأ المشار إليه يضيف التصور الثاني إلى الأول لا بكلية أكبر وحسب، بل أيضاً بقول الضرورة، وبالتالي قبلياً تماماً وبمجرد أفاهيم. والحال إنّ المقصد النهائي لمعرفتنا الاعتبارية القبْلية، إنما يستند بأسره إلى مثل هذا النوع من المبادىء التأليفية أي التوسيعية، لأنه صحيح أن المبادىء التحليلية عظيمة الأهمية وضرورية إنما فقط من أجل الوصول إلى وضوح الأفاهيم ذاك، اللازم لتأليفٍ موثوقٍ ومتوسع بوصفه كسباً جديداً حقاً.

V

جميع علوم العقل النظرية تتضمن احكاما تأليفية قبلية بوصفها مبادىء

1) **كل الأحكام الرياضية تأليفية.** إن هذه القضية قد أفلتت حتى الآن، على ما يبدو، من ملاحظة محلليّ العقل البشري، بل إنها تُضاد على ما يبدو كل تخميناتِهمْ على الرغم من أنها لا تقبل النقض، ومن أنها ذات نتائج مهمة جداً. ذلك أنهم لما رأوا أنّ استدلالات الرياضيين تُحصَّل كلها بموجب مبدأ التناقض (الذي تستلزمه طبيعة كل يقين واجب) ظنّوا أنّ المبادىء قد حُصِّلت أيضاً بفضل مبدأ التناقض؛ وقد أخطأوا الظن: ذلك أنه يمكن أن يُنظر حقاً إلى القضية التأليفية بموجب مبدأ التناقض، إنما لا بذاتها بل فقط، بأن نفرض قضية تأليفية أخرى يمكن للأولى أن تُستنتج منها.

ويجب الملاحظة أولاً، أنّ القضايا الرياضية، بصحيح العبارة، هي دائماً أحكام قبْلية وليس أمْبيرية، لأنها مصحوبة بضرورة لا يمكن أنْ نستمدّها من التجربة. فإنْ لم يُسلِّم لي بذلك فلا بأس، فَلَسوْفَ أقصر قضيَّتي على الرياضة المحضة التي يستلزم أفهومها نفسه أنْ لا تتضمن أيّ معرفة أمْبيرية بل معرفة قبلية محضة وحسب.

ويمكن بالطبع أن نظنّ، في البداية، أن القضية 7 + 5 = 12 هي مجرد قضية تحليلية تتحصل بناء على مبدأ التناقض من أفهوم ((حاصل جمع سبعة وخمسة)). لكن، عندما نرى إليها عن كثْب، نجد أن أفْهوم ((حاصل جمع سبعة وخمسة)) يتضمّن أكثر من جمع العددين في واحد، جمعاً لا يُفكَّر معه البتة ما هو العدد الوحيد الذي يضم العددين الآخرين. فأفهوم ((12)) لا يُفكَّر البتة بمجرد كوني أتصور فقط ((جمع سبعة وخمسة)). ويمكنني أن أحلِّل الأفهوم الذي لديَّ

عن مثل هذا الجمع الممكن قدر ما أشاء فلن أحصل على العدد ((12)). يجب إذن تخطي هـذين الأفهومين والاستعانة بالحدس المناسب لأحدهما، وبحدس أصابع اليد الخمسة على سبيل المثال، أو النقاط الخمس (كما ريغنر في حسابه) وبالإضافة التدريجية لـوحدات العـدد ((خمسة)) المعـطى في الحـدس إلى أفهوم ((سبعـة)). وهكذا، آخـذ أولاً العدد ((7)) مستعينـاً فيما يخص الأفهـوم ((5)) بأصابـع يدي بـوصفها حـدساً، وأضيف من ثمَّ، الـوحدات التي سبق أن جمعتهـا لأنشىء العدد ((5)) واحدة واحدة، إلى العدد ((7)) بتلك الـوسيلة المتخيَّلة، فأرى العـدد ((12)) ينبثق. إنّ ما فكرت فيه حقاً في أفهوم ((حاصل جمع سبعة وخمسة)) هو أنّ ((الخمسة)) يجب أن تضاف إلى ((سبعـة)). لكن، لا أن هذا الحـاصل يسـاوي العدد ((12)). والقضيـة الحسابيـة هي إذن تأليفية دائماً. وسيزداد اقتناعنا بذلك وضوحاً بقدر ما نأخذ أعداداً أكبر لأنـه سيتبدُّه حينئـذ أنه لا يمكننا البتة أن نعثر على حاصل الجمع بمجرد تحليل أفاهيمنا على أي نحـو قلّبناهـا وأعدنـا تقليبها من دون الاستعانة بالحدس.

كذلك قلّما يكون أيّ مبدأ في الهندسة المحضة تحليلياً. فإنّ، «الخط المستقيم هو الأقصر بـين نقـطتين»، قضيـةٌ تأليفيـة، لأن أفهـومي عـما هـو مستقيم لا يتضمن أيّ كمّ، بـل يتضمن كيفـاً وحسب. إن الأفهوم ((الأقصر)) هو إذن مضاف كلياً، ولا يمكن أن يُستمـدّ من أي تحليل كـان للأفهوم ((الخط المستقيم)). ويجب الاستعانة هنا بالحدس الذي وحده يجعل التأليف ممكناً.

والحق، إن عدداً قليلاً من المبـادىء التي يفترضهـا الهندسيـون هي فعلاً تحليليـة وتستند إلى مبدأ التناقض لكنها أيضاً تصلح لترابط المنهج كقضايا هُوهيّة لا كمبـادىء. مثال ذلـك: أ = أ، والكل مساوٍ لنفسـه، و (أ +ب)> أ، أي إن الكل أكـبر من جزئـه. أضِفْ إن هذه القضـايا عينها، وعلى الرغم من أنها تصدق بمجرد أفاهيم، لا تُقبل في الرياضة إلّا لأنه بالإمكان تصورها في الحدس. وما يجعلنا نعتقد عادة أن محمول مثل هذه الأحكـام اليقينية يكمن في أُفهـومنا، وأنَّ الحكم تحليلي بالتالي، هو مجرد لُبْس العبارة. بمعنى أنه يجب علينا أنْ نُضيف بـالفكر إلى الأفهـوم المعطى، محمولاً معيناً، وأنّ هذا الوجوب يعود سلفاً إلى الأفهوم. لكن المسألـة ليست في معرفـة مـا يجب أن نضيف إلى الأفهوم المعـطى، بل في مـا نفكّره فيه حقاً وإنْ عـلى نحـو مبهم فقط. وبذلك يتضح أنَّ المحمول هو، حقاً، ملازم بالضرورة لهذا الأفهوم لا بوصفه مُفكّـراً في الأفْهوم عينه، بل بواسطة حدس يجب أن يُضاف إلى الأفهوم.

2) ويتضمن علم الطبيعة (الفيزياء) أحكاماً تأليفية قبلية بوصفها مبادىء. وأقتصر على ذلك بعض القضايا، وعلى سبيل المثال: «في جميع تغيرات العالم الجسمي تبقى كميـة المادة ثـابتة»، أو «في كل تواصل للحركة يجب أن يظل الفعل ورد الفعل واحدهما مساوياً للآخر». ونرى بوضـوح أنّ هاتين القضيتين ليستا ضروريتين، ومن أصل قبـلي بالتـالي، وحسب بـل همـا أيضاً قضيتـان تأليفيتان. لأني في الأفهوم ((المادة)) لا أفكـر ((الدوام))، بـل فقط حضور هـذه المادة في المكـان بفعل ملئها له. فأنا إذنْ، أتخطّى حقيقةَ الأفهوم ((المـادة)) لأضيف إليه قبْليـاً شيئاً لم أكن أفكّـره فيه. فليست القضية إذن تحليلية بل، تأليفية ومُفكَّرة مع ذلك قبْلياً. وذاك هو شأن سائر القضايا في الجزء المحض من علم الطبيعة.

3) وفي الميتافيزيقا يجب أنْ يكون ثمة معارف تـأليفية قبْليـة، وحتى إنْ لم نشأ أن ننـظر إليها إلاّ بوصفها مجرد إزْماع بالعلم حتى الآن؛ ذلك أنَّ طبيعـة العقل البشري تجعله لا غنى لـه عنها، وأنّ عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نُكوِّنها قبْليـاً عن الأشياء، ولا على شرْحِها تحليلياً بالتالي، بل إنّنا نريد أنْ نوسِّع معرفتنـا قبلياً. وللوصـول إلى ذلك يجب علينـا أنْ نستخدم تلك المبـادىء التي تُضِيف إلى الأفهوم المعطى شيئاً غـير متضمَّن فيه، وأنْ نَعْلوَ بـأحكام تـأليفية قبلية إلى أقصى ما يمكن للتجربة نفسها أنْ تلحق بنا؛ ومثلاً هذه القضية: «العالم يجب أن يكـون ذا بداية». . الخ. فالميتافيزيقا من حيث غايتها على الأقل تتشكل من مجرد قضايا تأليفية قبلية.

VI
المشكلة العامة للعقل المحض

يربح المـرء كثيراً إذا مـا استطاع أن يـدرج مجموعـة من الأبحاث في صيغـة مشكلةٍ وحيدة، لأنـه بذلك لا يُسهِّل، وحسب، عمله إذ يعيّنه بدقة، بل أيضاً يجعـل من الأسهل عـلى أولئك الـذين يريدون فحصه أن يحكموا ما إذا كنا قد وفّينا غـرضنا أم لا. والحـال، إن مشكلة العقل المحض الخاصة متضمَّنة في السؤال: **كيف يمكن للأحكام التأليفية القبْلية أن تكون؟**.

وإذا كـانت الميتافيـزيقا مـا تزال حتى الآن في حـالة من الشـك والتناقض قلقـة جداً، فـإن السبب يعود إلى أنه لم يخطر ببال أحد أن يطرح هذه المشكلة، ولا ربما حتى **الفـرق بين الأحكـام التحليلية والأحكام التـأليفية**؛ وعـلى حلّ هـذه المشكلة أو على التـدليل الشـافي على أن الإمكـان الذي تسعى إلى توضيحه هو بالفعل ممتنع أبداً، يتوقف قيام الميتافيزيقـا أو انهيارهـا. وقد اعتقـد ديفِـد هْيوم الذي كان من بين جميع الفلاسفة أكثر من اقترب من حل هذه المشكلة، والذي ظل مع ذلك بعيداً عن تعيينها تعييناً وافياً، وعن التفكير فيها بعمـوميتها، بـل الذي تـوقف فقط عند القضية التأليفية: ارتباط المسبَّب بأسبابه (مبدأالسببية)، اعْتَقَدَ أنّ بإمكـانه أنْ يُبـيِّنَ أنَّ مثل هـذا المبدأ القبلي هو ممتنع تماماً؛ وأنَّ كل ما نسميه ميتافيزيقا لا يؤدي بنا، وبموجب استـدلاله، إلاّ إلى مجرد توهّم لرؤية عقلية مزعومة لما استُعير في الـواقع من التجـربة فقط، وصـار له بفعـل العادة، ظاهر الضرورة. ولم يكن هيوم ليزعم زعماً كهذا يهدم كل الفلسفـة المحضة، لـو كانت مشكلتنـا بعموميتها أمام ناظـريه. لأنـه كان سيرى عندهـا أنّه لن يمكن، بمـوجب حجته، أنْ يكـون ثمة رياضة محضة، لأن هذه تتضمن بالتأكيد قضايا تأليفية قبْلية؛ ولكـانت سلامـة عقله وفَّرت عليـه ذلك الزعْم.

وحلّ المشكلة المذكورة ينطوي أيضاً على إمكان الاستعمال العقـلي المحض في تأسيس وتحقيق جميع العلوم التي تتضمن معرفة نظرية قبلية بالموضوعات، أي على الاجابة عن هذين السؤالين:

كيف يمكن للرياضة المحضة أن تكون؟
كيف يمكن للعلم الطبيعي المحض أن يكون؟

وحيث إنّ هذين العلمين معطيان حقاً، فإنه من الملائم أنْ نسأل كيف هما ممكنان، لأن وجوب إمكانها ثابت بتحققها[1]. أما فيما يتعلق بالميتافيزيقا، فإنها قلّما حققت تقدماً حتى الآن. ولا يمكن القول، عن أيّ ميتافيزيقا عرضت حتى الآن، إنّها متحققة من حيث غايتها الجوهرية، مما يسمح لكل واحد أن يشكّ، بقوة، في إمكانها.

ومع ذلك، وبمعنى من المعاني، فإنه يجب أن ينظر إلى هذا النوع من المعرفة كمعطى. فالميتافيزيقا على الرغم من أنّها ليست متحققة من حيث هي علم، فإنها متحققة من حيث هي استعداد طبيعي (ميتافيزيقا طبيعية)؛ ذلك أنّ العقل البشري، مدفوعاً لا بمجرد التباهي بكثرة المعلومات بل بحاجته الخاصة؛ يتابع سيره بلا ارتداد نحو تلك الأسئلة التي لا يمكن أنْ تحظى بجواب من أيّ استعمال تجربي للعقل أو من أي مبدأ صادر عن ذلك الاستعمال. وهكذا كان ثمة، حقاً، في جميع الأزمنة، نوع من الميتافيزيقا عند جميع الناس مُذْ أنْ توصّل العقل عندهم إلى الإعتبار. ولذا سيظل يوجد نوع منها دائماً. وهاكم السؤال الذي يطرح بصددها: **كيف يمكن للميتافيزيقا كاستعداد طبيعي أن تكون؟** أعني كيف تنبثق الأسئلة ـ التي يطرحها العقل المحض على نفسه والتي يندفع، بفعل حاجته الخاصة، إلى الإجابة عنها قدر الإمكان ـ من طبيعة العقل البشري بعامة.

لكن، بما إننا كنا نقع في تناقضات لا مفرّ منها، في كل مرة كنّا نحاول الإجابة عن تلك الأسئلة الطبيعية مثال: هل للعالم بداية، أم هل وجد منذ الأزل؟ فإنه لا يمكن أن نكتفي بمجرد الاستعداد الطبيعي للميتافيزيقا، أي بالقدرة العقلية المحضة نفسها التي يتولد منها حقاً ودائماً نوع من الميتافيزيقا (كائناً ما كان) بل يجب أن يكون من الممكن أن نتوصل بها إلى التثبّت إما من معرفة الموضوعات وإما من جهلنا لها. أعني إلى الحسم إما بصدد موضوعات هذه الأسئلة، وإما بصدد قدرة العقل أو عجزه عن الحكم في شأنها، وبالتالي إما بتوسيع عقلنا بثقة، وإما بوضع حدود له معينة وآمنة. ويمكن لهذه المسألة الأخيرة التي تنجم عن المشكلة العامة المذكورة، أن تصاغ على هذا النحو: **كيف يمكن للميتافيزيقا كعلم أن تكون؟**

يؤدي نقد العقل إذن، في النهاية وبالضرورة إلى علم. أما استعماله الدُغْمائي فيؤدي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن أن نعارضها بأخرى تعادلها زعماً، ومن ثَمّ إلى **الرَيْبية**.

ولا يمكن لهذا العلم أيضاً أن يترامى إلى حدٍّ مخيف لأنّ لا عمل له مع موضوعات العقل التي تتنوع إلى ما لا نهاية، بل فقط مع العقل نفسه ومع المشكلات التي تنبثق برمتها من صلبه،

---

(1) وفيما يتعلق بالعلم الطبيعي المحض فإنه يمكن لبعضهم أيضاً أنْ يشك بوجوده الفعلي. لكن ليس علينا سوى أنْ نلقي نظرة على مختلف القضايا التي تمثّل في بداية الفيزياء بصحيح معناها (أي الأمبيرية) مثال قضايا: ((دوام نفس كمية المادة، والعطالة، وتساوي الفعل ورد الفعل))، حتى نقتنع في الحال أنها تُطلّع فيزياء محضة (أو عقلية) تستحق، بوصفها علماً حقيقياً، أن تُعرَض على حدة بكامل ما صدقها ضيّقاً كان، أم متّسعاً.

والتي تطرحها عليه لا طبيعة الأشياء المختلفة عنه، بل طبيعته هو. فما إنْ يعرف تمام المعرفة قدرته بالنسبة إلى الموضوعات التي تقدمها التجربة حتى يصبح من السهل إذن أنْ يعين، على نحو كامل وموثوق، نطاق وحدود الاستعمال الذي يمكن أن يحاوله خارج حدود كل تجربة.

يمكننا إذن، ويجب علينا أن نَعُدَّ جميع المحاولات التي جرت دُغْمائياً حتى الآن لإنشاء ميتافيزيقا، كأنّها لم تكن. لأنَّ ما في هذه المحاولة أو تلك من تحليلات، أي من مجرد تحليل للأفاهيم القائمة قَبْلياً في عقلنا، ليس هو بَعْدُ غاية الميتافيزيقا التي عليها أن تزيد تأليفياً معرفته القَبْلية، بل هو مجرد تمهيد. إنَّ ذلك التحليل لا يصلح لهذه الغاية لأنه لا يفعل سوى أن يبين ما هو متضمَّن في تلك الأفاهيم وليس كيف نتوصل قبلياً إلى تلك الأفاهيم كي نستطيع أن نعيِّن، فيما بعد، استعمالها الصحيح بالنظر إلى موضوعات كل المعرفة بعامة. إنّ التخلي عن كل تلك الدعاوى لا يتطلب سوى قليل من انكار الذات، لأن تناقضات العقل مع نفسه التي لا مجال لإنكارها والتي لا مفرَّ منها كذلك في الطريقة الدُّغْمائية، قد عَرَّت منذ زمن طويل أنواع الميتافيزيقا القائمة حتى الآن من كل تقدير. وسنحتاج بالأحرى إلى الحزم حتى لا ننصرف عن مهمتنا من جرّاء الصعوبة الداخلية أو المقاومة الخارجية، وحتى يمكننا، بمعالجة معاكسة تماماً لتلك المتبعة حتى الآن، أنْ نوفّر للعلم اللازم للعقل البشري، والذي يمكن قطع جذوعه إنما لا يمكن اقتلاع جذوره، نمواً مزدهراً ومثمراً.

VII

فكرة علم خاص اسمه نقد العقل المحض، وأقسامه

من كل ما تقدم، ينتج إذن فكرة علم خاص يمكن أن يُسمّى نقد العقل المحض. ولأن العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادىء المعرفة القبلية، فإنّ العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادىء معرفة شيء ما على نحو قبلي تماماً. وإنّ أورغانوناً للعقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادىء التي بموجبها يمكن للمعارف القبلية المحضة أنْ تُكتسب أو تقومَ حقاً. والتطبيق المفصّل لمثل هذا الأورغانون سيعطي سِسْتاماً للعقل المحض. لكن بما أن ذلك يفوق قدرتنا حالياً، وبما أنه لا يزال من غير المعروف ما إذا من الممكن هنا بعامة، أن نوسع معرفتنا وفي أي الحالات يمكن ذلك، فإنه يمكن أن نَعُدّ العلم الذي يقتصر على محاكمة العقل المحض ومصادره وحدوده، بمثابة تمهيد لسِسْتام العقل المحض. ويجب أنْ لا يسمى هذا العلم، مذهباً بل نقداً للعقل المحض وحسب. ولن تكون فائدته بالنظر إلى الإعتبار سوى سلبية، فهي ستصلح لا لتوسيع عقلنا بل فقط لتطهيره وصونه من الأخطاء، مما يشكل ربحاً كبيراً جداً. وأسمي تِرْسِنْدَالية كل معرفة لا تهتم بعامة بالموضوعات بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة الموضوعات من حيث يجب أن تكون ممكنة قبلياً. وسيُسمى سستام تلك الأفاهيم فلسفة تِرْسِنْدالية. لكن هذه الفلسفة بدورها مسألة تفوق قدرتنا في البداية، لأن على هذا العلم أن يتضمن بشكل كامل كلاًّ من المعرفة التحليلية والمعرفة التأليفية القَبْلية، وهو بالتالي ذو نطاق أوسع بكثير من مرمى

قصدنا، لأنه يجب علينا ألاّ نـدفع التحليـل إلاّ إلى ما نضـطر إليه كي نـرى إلى مبادىء التـأليف القبْـلي في تمام مـا صدقهـا الذي هـو موضـوع اهتمامنـا الوحيـد. ويمكن أن نسميّ هـذا البحث بالضبط، لا مذهباً بل نقداً تِرْسِنْدالياً وحسب، لأنه يهـدف لا إلى توسيـع معارفنـا نفسها بـل إلى تصويبها فقط، ولأن عليه أن يعطينا محكاً لقيمة جميع المعارف القبلية أو لا ـ قيمتها. ومن ثَمَّ فإنّ نقداً كهذا هو، إن أمكن، تمهيد لأورغانون، فإن لم ينجح في ذلك، فسيهيِّء على الأقل لقانـون العقـل المحض الذي بمـوجبه يمكن أن يُعـرض السستام الكـامل لفلسفـة العقل المحض تحليليـاً وتأليفياً. وسواء كان يقوم على توسيع المعرفة القبلية أم على حدّها. فـإن يكون ذلـك ممكناً، وأن يكون مثل هذا السستام ذا نطاق غير واسع بحيث نأمل بإنجازه تمامـاً، فإن في وسعنـا أن نخمّن ذلك سلفاً بفعل أن موضوعنا هنا ليس طبيعة الأشياء التي لا تُستَنفذ، بل الفاهمـة التي تحكم على طبيعة الأشياء وأيضاً الفاهمة منظوراً إليها فقط من حيث معرفتنا القبْلية للمـوضوع؛ ومخـزونها لا يمكن أن يظل مخفياً عنا لأنه ليس علينا أن نبحث عنه خارجنا، وكـل شيء يحملنا عـلى الظن أنـه من الضيق بحيث يمكن أن ندركه بكامله، ونحكم على قيمته أو لا ـ قيمته، ونقـدّره حق قدرة. وعلينـا ألاّ نتوقـع أن نجد هنـا نقداً للكتب ولسستـام العقل المحض، بـل نقداً لقـدرة العقـل المحض نفسها. وبالاستناد إلى هذا الأساس وحسب، يمكن أن يصير لـدينا محـك موثـوق للقيمة الفلسفية للمؤلَّفات القديمة والمحدثـة في هذا الباب، ومن دونه سوف يُحاكِم المؤرخ والقاضي غـير المؤهل مزاعم الآخرين التي لا أساس لها بمزاعمهما الخاصة التي لا أساس لها هي الأخرى.

والفلسفـة التِرْسِنْـدالية هي فكـرة علمٍ، يقوم نقـد العقل المحض بـرسم مخـططه الكـامـل معـمارياً، أي بمبـادىء، ويَضْمن في الوقت نفسـه تماميّـة أجزاء البنيـان ورسوخهـا. وهي سستام كـل مبادىء العقل المحض، ولا يسمى هذا النقد نفسـه فلسفة تِـرْسِنْداليـة لسبب واحد هـو أنه كي يكون سستاماً كاملاً يجب أن يتضمن أيضاً تحليلاً مفصلاً لكل المعرفـة البشرية القبْليـة. وصحيح أنه يجب على نقدنا أن يضع أمام أعيننا تعداداً كـاملاً لكـل الأفاهيم الأصليـة التي تؤلف المعرفـة المحضة المذكورة، إلاّ أنه يمتنع بحق عن التحليل المفصّل للأفاهيم عينها، وعن الإحصاء الشامل لكـل ما يشتق منهـا. لأن هذا التحليـل سيكون من جهـة غير مـطابق لهدف النقـد من حيث لا يعرض سوى إشْكال التأليف الذي هو أصلاً مرام النقد بأسره، وسيكون من جهة أخرى مخالفـاً لوحـدة المخطط، أن نأخذ على عـاتقنا اتمـام ذاك التحليل وذاك الاشتقـاق اللذين يمكن الاستغناء عنهما بالنسبة إلى مقصدنا. ومن السهل، مع ذلك، معالجة نقص تلك التـمامية في التحليـل أو في الاشتقاق بما سنزوِّد به لاحقاً من أفاهيم قبليـة، شرط أن تكون الأفـاهيم موجـودة أولاً بوصفهـا مبادىء توسيعية للتأليف وأنْ لا ينقصها شيء بالنظر إلى ذلك المقصد الجوهري.

إلى نقد العقل المحض، ينتمي إذن كل ما يكـوّن الفلسفة التِـرْسِنْداليـة؛ والنقد هـو الفكرة التامّة للفلسفة الترسندالية إنّما ليس هو هذا العلم عينه بعد، لأنه لا يتقـدم في التحليل إلاّ بقـدر ما يلزم من أجل محاكمة المعرفة التأليفية القبلية، محاكمة شاملة.

وفي تقسيم مثـل هذا العِلْم، نـولي اهتمامـاً خاصـاً ما يـلي: يجب ألاّ يدخـل فيه أيّ أُفهـوم

ينطوي على أيّ شيء أمْپيري. ويجب أن تكون المعرفة القبلية محضة تماماً. ومن ثَمَّ، فـإنّ المبادىء العليا والأفاهيم الأساسية للأخلاق، عـلى الرغم من كـونها معارف قبليـة، لا تنتمي إلى الفلسفة الترسندالية، لأن أفاهيم اللذة والألم والرغبات والميول.. الخ وهي جميعاً من أصل أمپـيري يجب أن تدخل مع ذلك بالضرورة في بناء سِسْتَام الأخلاق المحضة، لا بوصفها أساساً لوصايا أخلاقية بل، بوصفها عائقاً يجب تَخطّيه في أفهوم الـواجب، أو بوصفهـا جاذبـاً يجب ألاّ نجعل منـه مبدأ محفِّزاً. إنّ الفلسفة التِرْسِنْدالية هي إذن حكمة للعقـل المحض إنما الاعتبـاري وحسب. لأن كل ما هو عملي، من حيث يتضمن محرِّضـات، يرجـع إلى المشاعـر التي تنتمي إلى المصادر الأمپـيرية للمعرفة.

وإذا شئنا الآن أن نقسّم هذا العلم بموجب وجهة النـظر الكلية لسِسْتـام بعامـة، فيجب أن يتضمن النقد الذي نقوم به: أولاً تعليم عناصر العقل المحض، وثانياً تعليـم مناهجه، وسيكـون لكل جزء رئيس، أقسامه الفرعية التي ليس علينا أن نعرض أسسها هنا، بل يكفي في المدخل أو التقديم أن نشير وحسب إلى أنّ ثمة أرومتين للمعرفة البشرية قد تنطلقان من جذر مشترك ربمـا، إنما مجهول لدينا، وهما: الحساسية والفاهمة، بالأولى تعطى لنا المـوضوعـات أما بـالثانيـة فتفكَّر. وإذا كانت الحساسية تتضمن تصورات قبْلية تشكل الشرط الذي بموجبه تعطى لنا الموضـوعات، فإنها تنتمي إلى الفلسفة التِرْسِنْداليـة ويجب أن تشكل تعليم الحسـاسية التِـرْسِنْدالي القسم الأول من تعليم العناصر، لأن الشروط التي بموجبها تعطى موضوعات المعرفـة البشرية تسبق تلك التي بموجبها تفكَّر.

I

تعليم العناصر الترسندالي



الجزء الأول

الاستطيقا الترسندالية

{I}

أياً كان نمط الصلة التي قد تكون بين معرفة وموضوعات وأياً كانت الوسيلة فإنه ما به تقوم صلة لا متوسطة بينهما، وما يصبو كل تفكير إلى توسّله هو الحدس. لكن هذا الحدس لا يوجد إلاّ إذا أعطي الموضوع لنا، وهو أمر ممتنع بدوره، وعلى الأقل بالنسبة إلينا نحن البشر، إلاّ بشرط أن يؤثّر الموضوع بطريقة معيّنة في الذهن. والقدرة على (تلقي) التصورات بالطريقة التي بها نتأثر بالموضوعات الوافدة، تسمى الحساسية. فبواسطة الحساسية إنما تعطى لنا الموضوعات، وهي وحدها تزودنا بالحدوس. لكن الفاهمة هي التي تفكر هذه الموضوعات ومنها تتولد الأفاهيم. ويجب على كلّ فكر أن يكون على صلة في النهاية بحدوس، سواء تمّ ذلك مباشرة (directe)، أم بطرق ملتوية (indirecte) بواسطة بعض العلامات، ومن ثمّ بالحساسية عندنا، حيث لا يوجد عندنا طريقة أخرى يمكن أنْ يعطى بها أيّ موضوع.

وأثر موضوع على القدرة التصورية من حيث تتأثر به، هو الاحساس. والحدس الذي على صلة بالموضوع بواسطة الإحساس يسمى أمپيرياً. والموضوع اللا ـ متعين لحدسٍ أمْپيري يسمى ظاهرة.

وما يتناسب مع الاحساس في الظاهرة أسمّيه مادتها، أما ما يُمكّن متنوع الظاهرة من أن يُنسّق بموجب علاقات معينة، فأسمّيه صورة الظاهرة. وحيث إن ما يمكّن كل الإحساسات من أن تُنسّق وتتخذ صورة معينة، لا يمكن أن يكون هو الآخر احساساً، وحيث إنه لا تعطى لنا مادة أيّ ظاهرة إلاّ بعدياً، فإنه يجب أنْ تكون صورتها قائمة قبليّاً في الذهن ومهيأة لها جميعاً، ويجب أن يكون من الممكن بالتالي، النظر إليها بمعزل عن كلّ احساس.

وأسمي **محضة** (بالمعنى الترسندالي) جميع التصورات التي لا يعثر فيها على أيّ شيء ينتمي إلى

الإحساس. وعليه ستكون الصورة المحضة للحدوس الحسية بعامة قبلياً في الذهن الذي فيه يُحدس جميع متنوع الظاهرات بموجب علاقات معينة. ويمكن أن تدعى صورة الحساسية المحضة هذه حدساً محضاً. فأنا عندما أجرّد تصوري لجسم من كل ما تُفكِّره فيه الفاهمة، مثل الجوهر والقوة والانقسام.. الخ. ومن كلّ ما ينتمي إلى الإحساسْ مثل اللانفاذ والصلابة واللون الخ.. يبقى لي مع ذلك شيء من ذلك الحدس الأمْپيري: هو الامتداد والهيئة. وهما ينتميان إلى الحدس المحض الذي يقيم قبلياً في الذهن وبوصفه مجرد صورة الحساسية، حتى بمعزل عن أيّ موضوع متحقق للحواس وعن أي إحساس.

وأسمي أسْتِطِيقا[1] ترسندالية عِلْم كل مبادىء الحساسية القبلية، ويجب إذن أن يكون ثمة علم كهذا يشكل القسم الأول من تعليم العناصر التِرْسِنْدالية في مقابل القسم الذي يتضمن مبادىء الفكر المحض والذي سيسمى المنطق التِرْسِنْدَالي.

ففي الأسْتِطِيقا التِرْسِنْدالية نعزل بالتالي أولاً الحساسية بصرف النظر عن كل ما تفكره الفاهمة بأفاهيمها، حتى لا يبقى فيها سوى الحدس الأمپيري. وننحّي ثانياً عنه كل ما ينتمي إلى الإحساس حتى لا يبقى فيه إلّا الحدس المحض ومجرد صورة الظاهرات، وهي الشيء الوحيد الذي يمكن للحساسية أن تعطيه قبلياً. ونحصّل من هذا البحث أنَّ ثمة صورتين محضتين للحدس الحسي، بوصفهما مبادىء للمعرفة القبلية، وهما المكان والزمان اللذان سننصرف إلى فحصهما الآن.

الفصل الأول
في المكان
{2}
عرض ميتافيزيقي لهذا الأفهوم

بواسطة الحس الخارجي (وهو إحدى خصائص ذهننا) نتصور الموضوعات بوصفها خارجة

(1) الألمان هم وحدهم من يستعمل اليوم لفظ إسْتِطِيقا للدلالة على ما يسميه الآخرون نقد الذوق. وتستند هذه التسمية إلى الأمل الخائب الذي أمله المحلل الرائع بَوْمغارْتِنْ من اخضاع حكم نقد الجميل إلى مبادىء عقلية ورفع قواعده إلى مستوى العلم لكن ذاك الجهد ذهب سدى، لأنّ تلك القواعد أو المعايير هي، من حيث مصادرها الأساسية، أمپيرية فقط ولا يمكنها البتة، بالتالي، أن تصلح كقوانين قبلية متعينة يجب وفقاً لها أن ينتظم حكمنا الإسْتِطِيقي. وهذا الأخير هو بالأحرى ما يشكل المحك الحقيقي لصحة القواعد. لذا يجدر بنا إمّا أن نرفض هذه التسمية ونحتفظ بها لذلك التعليم الذي هو علم حق، (وبذلك نقترب من لغة وفكرة القدماء الذين كان تقسيم المعرفة إلى aîσθηta xai voηtá (*) شهيراً جداً عندهم)، وإمّا أن نتبع المعنى المعطى لهذه التسمية في الفلسفة الاعْتبارية وأن نعطي للاستطيقا حيناً معنى ترسندالياً وحيناً آخر دلالة سيْكولوجية

(*) حسية وعقلية.

عنا وبوصفها جميعها في المكان. وهناك تكـون هيئتها وكميتهـا وعلاقـاتها المتبـادلة متعينـة أو قابلة للتعين. والحس الباطن الذي بواسطته يحدس الذهن نفسـه أو حالتـه الباطنـة، لا يعطي حـدساً بذات النفس بوصفها شيئاً، إلّا أنه صورة متعينة بموجبها فقط يصير حدس الحالة الباطنـة ممكناً، بحيث يُتصور كل ما ينتمي إلى التعينات الباطنة بموجب علاقات الزمان. وكما إن المكان لا يمكنه أن يكون شيئاً فينا، كذلك فإن الزمان لا يُمكنه أن يُحدس خارجياً. فما المكان ومـا الزمـان؟ هل هما من الكائنات المتحققة؟ وإذا كان صحيحاً أنهما مجرد تعينات، بل مجرد علاقات لـلأشياء فهـل هما مما ينسب إليها في ذاتها حتى وإن لم تكن محدوسة؟ أم هما مما يـلازم صورة الحـدس وحدهـا، ويلازم بالتالي قِوام ذهننا الذاتي الذي بدونـه لا يمكن نَسْبُ هذه المحمـولات إلى أيّ شيء؟ ـ كي نستعلم عن ذلك، علينا أن نفحص أولاً أفهوم المكان. ونفهم بـالعرض التصـور الواضـح (وإن غير المفصل) لكل ما ينتمي إلى أفهوم. لكن هذا العرض هو ميتافيزيقي عندما يتضمن مـا يصوِّر الأفهوم بوصفه معطى قبلياً:

1) المكـان ليس أفهومـاً أمپيريـاً استُمِدَّ من تجـارب خـارجيـة. ذلـك أنـه حتى يمكن لبعض الاحساسات أن تتعلق بشيء خارجي عني (أي بشيء قائم في موضوع آخر من ذلك المكان الذي أوجد فيه)، وحتى يمكنني أنْ أتصـوّر الأشياء بعضهـا خارج وإلى جـانب بعض، وبالتـالي لا من حيث هي متميـزة وحسب، بل من حيث هي قـائمة في مـواضع مختلفـة أيضاً، يجـب أنْ يكـون تَصـوُّر المكان في الأسـاس سلفاً. ومن ثَمَّ فـإنّ تصوّر المكـان لا يمكن أنْ يُستَمَدّ بـالتجـربـة من علاقات الـظاهرات الخـارجية، بـلْ إنَّ التجربـة الخارجيـة عينها ليست ممكنـة إلّا بواسـطة ذلك التصور.

2) المكان هو تصور ضروري قبلي يشكل أساساً لجميع الحدوس الخارجيـة ولا يمكن البتة أن نتصوّر أنْ ليس هناك مكان رغم أنّه يمكننا أنْ نفكر أنْ ليس ثمة من موضوعات في المكـان. فهو يُعَدُّ بمثابـة شرطٍ لإمكـان الظاهرات، لا بمثابـة تعينّ تـابع لهـا، وهو تصـور قبلي يشكـل أساسـاً للظاهرات الخارجية بالضرورة.

3) المكان ليس أفهوماً سياقياً، أو، كما يقـال، أفهومـاً عامـاً لعلاقـة الأشياء بعـامة، بـل هو حـدس محض. ذلك أنـه لا يمكن بدءاً أن نتصـور سوى مكـان واحد، وعنـدما نتكلم عـلى عدة أمكنة فإننا لا نفهم بذلك إلّا أجزاء المكان الواحـد بعينه. وهذه الأجزاء لا يمكنها أن تكون سابقة على المكان الوحيد الذي يضمها جميعاً كما لو كانت عناصره (التي يمكن تركيبه منها)، بل لا يمكنها أن تفكَّر إلّا به. فهو ماهوياً واحد؛ ويستند المتنـوع الذي فيـه، وبالتـالي الأُفْهوم العـام للأمكنـة بعـامة، إلى حـدود حصرية فيـه وحسب. وينجم عن ذلك من ثَمَّ أن الحـدس القبْلي بـه (الذي ليس أمْپيرياً) يوجد في أساس جميع أفاهيمها. وعليه فإن جميـع المبادىء الهنـدسية، مثـال «مجموع زاويتين في المثلث هو أكثر من الثالثة»، ليست مستنتجة البتـة من أفاهيم عـامة للخط وللمثلث، بل من الحدس، وذلك قبلياً وبيقين ضروري.

4) المكان يُتصور بوصفه كمّاً لا متناهيـاً معطى. والحـال، إنه يجب أن نفكّـر حقاً كـل أفهوم بوصفه تصوراً متضمّناً في كـثرة لامتناهيـة من متنوع التصـورات الممكنة (من حيث طـابعها المشـترك)

وإنه، من ثم يدرجها تحته، لكن لا يمكن لأي أفهوم بما هو كذلك أن يفكّر وكأنه يتضمن ذاتياً كثرة لامتناهية من التصورات. والحال، إن المكان يفكّر على هذا النحو (لأن جميع أجزاء المكان توجد معاً في اللامتناهي). فالتصور الأصلي للمكان هو إذن حدس قبلي وليس أفهوماً.

{3}

العرض الترسندالي لأفهوم المكان

أفهم بالعرض الترسندالي شرحاً لأفهوم بوصفه مبدأ يمكّننا من فهم إمكان معارف تأليفية قبلية أخرى. والحال، إن هذا يستلزم أمرين: 1) أن تصدر مثل هذه المعارف حقاً، عن الأفهوم المعطى. 2) أن لا تكون المعارف ممكنة إلّا بافتراض نمط التفسير المعطى لذلك الأفهوم:

الهندسة هي علم يعين خصائص المكان تأليفياً، ومع ذلك، قبْلياً. فماذا يجب أن يكون إذن تصور المكان حتى تكون مثل تلك المعرفة ممكنة به؟ - يجب أصلاً أن يكون المكان حدساً، لأنه من مجرد أفهوم لا يمكن أن نستمدّ أيّ قضية تتخطى الأفهوم، وهو أمر حاصل في الهندسة مع ذلك (المدخل V). لكن، على ذلك الحدس أن يقوم فينا قبْلياً، أي قبل أي إدراك لموضوع، وعليه بالتالي أن يكون حدساً محضاً وليس أمبيريا. ذلك أنّ القضايا الهندسية يقينية كلها، أعني، إنها مربوطة بوعي لضرورتها، وعلى سبيل المثال: «المكان ذو أبعاد ثلاثة وحسب». فمثل هذه القضايا، لا يمكن أن تكون قضايا أمبيرية أو أحكام تجربية أو أن تشتق من مثل هذه الأحكام (المدخل II).

والآن كيف يمكن أن يُقيم حدس خارجي في الذهن، يسبق الأشياء نفسها، وكيف يمكن لأفهومها أن يتعين قبلياً فيه؟ إن ذلك لا يمكن أن يَحدُث إلّا بقدر ما يكون مقرّه في الذات بوصفه قِوامها الصُوري القابل للتأثر بالموضوعات ولاستقبال تصوّرها دون توسط، أيْ لحدسها، بوصفه من ثمّ، مجرد صورة للحس الخارجي بعامة.

إن شرحنا هو إذن الوحيد الذي يجعلنا نفهم إمكان الهندسة بوصفها معرفة تأليفية قبلية. وكل نمط تفسير آخر لا يزوّدنا بذلك، يمكن أن نفرقه عنه بتلك الميزة وإن كان له به بعض الشبه في الظاهر.

استنتاجات من الأفاهيم السابقة

أ) المكان لا يمثّل لا خاصية للأشياء في ذاتها ولا هذه الأشياء في علاقاتها فيما بينها، أعني لا يمثل أي تعينّ لها يكون ملازماً للموضوعات نفسها، ويبقى إذا جردنا الحدس من جميع شروطه الذاتية. لأنه ليس ثمة من تعيّنات: لا مطلقة ولا نسبية، يمكن أن تُحدس قبل وجود الأشياء التي إليها ترجع، وقبلياً بالتالي.

ب) المكان ليس سوى صورة جميع ظاهرات الحواس الخارجية، أي سوى شرط الحساسية الذاتي الذي به يكون حدس خارجي ممكناً لنا. والحال، إن كون قدرة تلقي الذات التي تتأثر بموضوعات، تسبق بالضرورة جميع حدوس هذه الموضوعات، يجعل من المفهوم كيف أن صورة جميع الظاهرات يمكن أن تكون معطاة في الذهن قبل كل الادراكات المتحققة وبالتالي قبلياً، وكيف يمكنها، بوصفها حدساً محضاً على جميع الموضوعات أن تتعين به، أن تكون متضمِّنة لمبادىء علاقاتها قبل أيّ تجربة.

لا يمكننا إذن الكلام على المكان والأشياء الممتدة الخ، إلاّ من وجهة نظر الانسان. وإذا خرجنا من الشرط الذاتي الذي من دونه لن نقدر على أن نتلقى حدساً خارجياً، أعني أن نتأثر بالموضوعات، فلن يَعْني تصوّر المكان شيئاً. ولا يُربط هذا المحمول بالأشياء، إلاّ من حيث تبدو لنا، أي من حيث هي موضوعات للحساسية. والصورة الثابتة لقدرة التلقي، التي نسميها حساسية، هي الشرط الضروري لجميع العلاقات التي بها نحدس الموضوعات بوصفها خارجية. فإذا ما جرّدناها من هذه الموضوعات فستكون حدساً محضاً يحمل اسم المكان. وحيث إنّه لا يسعنا أن نجعل من شروط الحساسية الخاصة شروطاً لإمكان الأشياء، بل فقط شروطاً لظاهراتها، فإنه يمكننا القول إن المكان يتضمن جميع الأشياء التي يمكن أن تظهر لنا خارجياً، إنما لا شيء من الأشياء في ذاتها جميعاً، سواء كان بإمكاننا أن نحدسها أم لا، وأياً كانت الذات التي يمكنها ذلك. لأنه يمتنع علينا أن نحكم على حدوس يمكن أن تكون لكائناتٍ مفكِّرة سوانا، وأن نعلم ما إذا كانت مرتبطة بالشروط عينها التي تحصر حدوسنا، والتي هي صالحة لنا كلياً. أما إذا حصرنا أفهوم الذات بحدود الحكم فسيصدق الحكم عندئذ بلا حدود. فالقضية هذه: «كل الأشياء متجاورة في المكان»، تصدق ضمن هذه الحدود حصراً: أن تؤخذ الأشياء بوصفها موضوعاً لحدسنا الحسي. فإذا أضفت إذن الشرط إلى الأفهوم هنا وقلت: «جميع الأشياء، بما هي ظاهرات خارجية، متجاورة في المكان» فستصدق هذه القاعدة كلياً وبلا حصر. يعلّمنا عرضنا إذن، واقعية المكان (أي مصداقيته الموضوعية) بالنسبة إلى كل ما يمكن احضاره خارجياً بوصفه موضوعاً، ولكن يعلمنا، معاً، مثالية(*) المكان بالنسبة إلى الأشياء عندما ينظر العقل إليها في ذاتها من دون أن يأخذ بالحسبان قِوام حساسيتنا. نحن نزعم إذن، للمكان واقعيةً أمبيرية (بالنسبة إلى كل تجربة ممكنة) ومع ذلك في الوقت عينه مثالية(*) ترسندالية. مما يعني أنه سيكون لا ـ شيئاً، ما إن نهمل، جانباً، شرط إمكان كل تجربة ونسلم به بوصفه شيئاً يؤسس الأشياء في ذاتها.

لكن خارج المكان لا يوجد أيّ تصور ذاتي آخر متعلق بشيء خارجي، يمكن أن يسمّى قبلياً، موضوعياً. لأننا لن نستمد منه أيّ قضايا تأليفية قبلية كتلك التي تستمد من حدس المكان ({3}) والتي لا تخالطهم إذا ما توخينا الدقّة في اللفظ أيّ مِثالية(*) على الرغم من أنها تشترك مع تصور المكان بهذا: إنها تابعة فقط للقوام الذاتي لنمط احساسنا كالبصر والسمع واللمس بالنسبة لاحساسات الألوان والأصوات والحرارة، التي، لأنها مجرد إحساسات وليست حدوساً، لا تجعلنا نعرف أي موضوع تلقائياً أو قبْلياً على الأقل.

(*) مثالية هنا تضاد واقعية، ويجب أن تفهم بمعنى ذاتية (م. و).

وعليه، فإن القَصد من هذه الملاحظة هو فقط الحد من جرأة من يخطر بباله أن يفسّر المثالية التي نزعمها للمكان بأمثلة ناقصة جداً لأننا ننظر حقاً إلى الألوان والطعوم مثلاً، لا بوصفها خصائص للأشياء، بل فقط بوصفها تغيرات في ذاتنا، يمكن أن تكون متنوعة بتنوع الأفراد. إلاّ أن ما هو في هذه الحالة مجرد ظاهرة أصلاً، كالوردة مثلاً، تحسبه الفاهمة الأمپيرية شيئاً في ذاته، مع أنه من وجهة نظر اللون قد يبدو مختلفاً لكل عين. وعلى العكس، فإن الأفهوم الترْسِنْدالي للظاهرات في المكان هو تنبيه نقدي إلى أنّه لا شيء، مما هو محدوس بعامة في المكان هو شيء في ذاته، وليس المكان صورةً للأشياء، قد تكون خاصة بها في ذاتها، بل إن الموضوعات ليست معروفة لدينا البتة في ذاتها، وأن ما نسميه موضوعات خارجية ليس سوى مجرد تصورات لحساسيتنا التي صُورتُها المكان ومُتَضَايِفُها الحقيقي، الشيء في ذاته، لا يُعرف بذلك ولن يعرف. لكن لا يُسأل عن ذلك في التجربة قط.

الفصل الثاني

في الزمان

{4}

عرض ميتافيزيقي لأفهوم الزمان

1) الزمان ليس أفهوماً أمْپيرياً مُشتقّاً من أيّ تجربة. ذلك أن المَعِيَّة شأنها شأن التتالي لا تدرك إنْ لم يشكل تصور الزمان أساساً لها. وبموجب هذا الشرط فقط يمكن تصوّر أنّ شيئاً يوجد مع شيء آخر في زمن واحد (معاً) أو في أزمنة مختلفة (على التوالي).

2) الزمان هو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس. فليس بوسعنا أنْ ننسخ الزمان بالنسبة إلى الظاهرات بعامة. على الرغم من أنه بالإمكان تجريد الزمان من الظاهرات. فالزمان إذن معطى قبْلي. وفيه وحده يكون تحقق الظاهرات ممكناً؛ ويمكن لهذه أن تختفي كلها معاً، أما هو نفسه (بوصفه شرط إمكانها العام) فلا يمكن أن يُلغى.

3) وعلى هذه الضرورة القبلية، يتأسس أيضاً إمكان المبادىء اليقينية لعلاقات الزمان أو مسلمات الزمان بعامة. فليس له سوى بعد واحد: الأزمنة المختلفة ليست معاً بل تتتالى (في حين أنْ الأمكنة المختلفة، لا تتتالى بل تكون معاً). ولا يمكن لهذه المبادىء أن تستمد من التجربة لأنه ليس بوسع هذه أن تعطي كلية صارمة ولا يقيناً ضرورياً، ولا يمكنها أن تقول سوى: ذاك ما يُعلّمه الادارك الحسيّ المشترك وليس ذاك ما يجب أن يكون. أما تلك المبادىء فتصلح لقواعد بموجبها تكون التجارب بعامة ممكنة؛ فهي تُعلّمنا قبل التجربة وليس بها.

4) الزمان ليس أفهوماً سياقيّاً، أو أفهوماً عاماً كما يقال، بل صورة محضة للحدس الحسي.

والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزمان الواحد. والحال، إنّ التصور الذي لا يمكن أن يعطى إلّا من خلال موضوع واحد خاصّ به، يكون حدساً. وعليه، فإن القضية: «إن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معاً»، لا تستخرج من أفهوم عام، بل هي قضية تأليفية لا يمكن أنْ تصدر عن مجرّد أفاهيم، فهي إذن متضمنة بلا توسط في الحدس وفي تصوّر الزمان.

5) لا تناهي الزمان لا يعني أكثر من أن كل كمية متعيّنة من الزمان ليس ممكنة إلاّ باقتصارات في الزمان الواحد الذي يشكل أساساً لها، وعليه يجب أن يكون تصوُّر الزمان الأصلي معطى بوصفه لا محدوداً. لكنْ، عندما لا يكون بالإمكان تصوّر أي جزء من أجزاء الموضوع وأي كمية إلاّ بقَصْره، فإن التصوّر كاملاً لا يمكن أن يعطى بأفاهيم لأن هذه لا تتضمن إلاّتصورات جزئية ويجب أن يكون ثمة حدس لا متوسط يشكل أساساً لها.

{5}
عرض ترسندالي لأفهوم الزمان

يمكن أنْ أعود بصدد ذلك إلى رقم 3. حيث وضعتُ لمزيد من الايجاز ما هو تِرْسِنْدالي بخاصة، تحت عنوان العرض الميتافيزيقي. وأضيف هنا، إنَّ أفهوم التغيّر شأنه شأن أفْهُوم الحركة (تغيّر الموضع) ليس ممكناً إلاّ بتصوّر الزمان وفيه. وأنه إذا لم يكن هذا التصوُّر حدساً (باطناً) قبلياً فإنَّ أي أفهوم، أياً كان، لن يمكنه أنْ يجعل إمكان التغير مفهوماً في الموضوع الواحد بعينه، أي إمْكان ربط المحمولات المتضادة تناقضياً (مثال وجود شيء في موضع ولا وجود هذا الشيء بعينه في موضع آخر). ولا يمكن لتعيّنين متضادين تناقضياً أن يلائما شيئاً واحداً إلاّ في الزمان، أي على التتالي. يشرح أفهومنا الزماني إذن، إمكان جميع المعارف التأليفية القبلية التي تتضمنها نظرية الحركة العامة، وهي ليست نظرية عقيمة.

{6}
استنتاجات من تلك الأفاهيم

أ) الزمان ليس شيئاً يوجد في الذات، أو يلازم الأشياء بوصفه تعيّناً موضوعياً يبقى، من ثمَّ، إذا جرّدنا حدسها من جميع الشروط الذاتية: ذلك أنه في الحالة الأولى، سيكون شيئاً متحقق الوجود دون موضوع متحقّق. أما في الحالة الثانية، وبصفته تعيناً للأشياء نفسها أو نسقاً لها، فَلَنْ يكون بإمكانه أنْ يُعطى قبل الموضوعات بوصفه شرطها ولا أنْ يُعرف ويُحدس قبلياً بقضايا تأليفية. وعلى العكس، سيكون ذلك سهلاً لو كان الزمان مجرد الشرط الذاتي الذي بموجبه يمكن لجميع الحدوس أن تقيم فينا. لأنّه سيمكن عندئذ لصورة الحدس الباطن هذه أنْ تُتصور قبل الموضوعات ومن ثَمَّ قبلياً.

ب) الزمان ليس سوى صورة الحس الباطن، أيْ صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنة. ذلك أنّ الـزمان لا يمكنـه أنْ يكون تعيّنـاً للظاهرات الخـارجيـة، فهـو لا ينتمي لا إلى هيئـة، ولا إلى موقع، بل يعيّن على العكس علاقـة التصورات بحـالتنا البـاطنة. وبـالضبط، لأن هذا الحـدس الباطن لا يعطي أيّ هيئة، فإننا نستعين على سدّ هذا النقص بالتمثيـل، وبتصور التـالي الزمـاني بخط يمتد إلى ما لا نهاية، وتشكّل مختلف أجزائه سلسلةً ذات بُعدٍ واحد. ونستنتج من خصائص ذلك الخط، كل خصائص الزمان مع هذا الاستثناء الوحيد: إنّ أجـزاء الخط هي معاً، في حـين أنَّ أجزاء الزمان هي دائماً متتالية. وينجم عن ذلك بوضوح أن تصوّر الـزمان عينـه هو حـدس، لأن جميع علاقاته يمكن أن يعبِّر عنها بحدس خارجي.

ج) الزمان هو الشرط الصوري القبلي لجميع الظاهرات بعامة. فالمكان من حيث هـو صورة محضة لجميع الحدوس الخارجية، يقتصر بوصفه شرطاً قبلياً، على الـظاهرات الخـارجية وحسب. وعلى العكس، وبما أن جميع التصورات سواء كانت موضوعاتها أشيـاء خارجيـة أم لا، تنتمي مع ذلك تلقائياً، وبوصفها تعينات للذهن، إلى الحالة الباطنة، وبما أنّ هذه الحالة الباطنة تخضع دائماً للشرط الصوري للحدس الباطن، وتنتمي منه ثَمَّ إلى الزمان، فإن الزمـان هو شرط قبـلي لجميع الظاهرات بعامة، وهو على الأصح، شرط لا بتوسط للظاهـرات الباطنـة (لنفسنا)، وبـذلك من ثمَّ، شرط بتوسط للظاهرات الخارجية. فـإذا كان بـإمكاني أن أقـول قبلياً: إنّ جميـع الظاهـرات الخارجية تتعين قبلياً في المكان وبموجب علاقات المكان، فإنـه يمكنني القول بشكـل عام إطـلاقاً، وانطلاقاً من مبدأ الحس الباطن: إن جميع الظاهرات بعامة، أي كل مـوضوعـات الحواس، هي في الزمان وتخضع بالضرورة لعلاقات الزمان.

فلو نحيّنا جانباً طريقتنا في حدس أنفسنا باطناً، وفي ضم جميع الحـدوس الخارجيـة بواسـطة ذلك الحدس في المتصوَّره، ولو أخذنا من ثَمَّ الموضوعات كما قد تكون في ذاتها، فسيكون الـزمان عندئذ كلا ـ شيء؛ فهو لا يتمتع بأيّ مصداقية موضوعية إلاّ بالنظر إلى الظاهرات من حيث هي أشياء قد نظر إليها بوصفها موضوعات حواسنا. لكنه لن يكون موضوعياً إذا مـا أهملنا حسـاسية حـدسنا ومن ثَمَّ نمط التصـور الخاص بنـا، وتحدّثنـا عن أشياء بعـامة. فـالزمـان ليس إذن سوى الشرط الـذاتي لحدسنـا (البشري) الذي هـو دائماً حسي، أي الـذي لا يكون إلاّ من حيث نتـأثّر بـالموضـوعات) وهـو في ذاته لا ـ شيء خـارج الـذات، دون أن يقلل ذلـك من أنـه مـوضـوعي بالضرورة، بالنسبة إلى جميع الـظاهرات، ومن ثمّ أيضـاً بالنسبـة إلى جميع الأشيـاء التي يمكن أن نصادفها في التجربة. ولا يمكننا القول: إنّ جميع الأشياء هي في الزمان، لأنّنـا في أفهوم الأشيـاء بعامة إنّما نجرّدها من كل نمط حدسي، ولأن الحدس هو نفسه الشرط الذي بموجبه ينتمي الزمان إلى تصور الموضوعات، لكن إذا أُضيف الشرط إلى الأفهوم وقيل: جميع الأشياء بما هي ظاهرات (موضوعات للحدس الحسي) هي في الزمان، فسيكون للمبدأ صحته الموضـوعية الحقيقية وكليته القبلية.

وعليه فإنّ زعمنا يفيد واقعية الزمان الأمپيرية، أي مصداقيته الموضوعية بالنسبة إلى جميع الموضوعات التي يمكن أن تعطى لحواسنا على الإطلاق. وبما أن حدسنا هو دائماً حسي، فإنه لا يمكن أن يُعطى لنا البتة في التجربة أي موضوع غير ملحق بشرط الزمان. وعلى العكس، فإننا نُنْكر على الزمان كل دعوى بالواقعية المطلقة، أعني بالتعلّق تعلقاً مطلقاً وبمعزل عن صورة حدسنا الحسي، بالأشياء بوصفه شرطاً لها أو خاصية. وعلى كل حال، فإنّ الخصائص التي تُنسب إلى الأشياء في ذاتها، لا يمكن أن تُعطى لنا بحواسنا البتّة. فمِثالية الزمان الترسندالية إذن هي هذه: لو جردنا الحدس الحسي من شروطه الذاتية، فسيكون الزمان كلا - شيء، ولن يمكنه أن ينسب إلى الموضوعات بحد ذاتها (بمعزل عن علاقتها بحدسنا) لا كمقوِّم لها ولا كملازم. ومع ذلك، فإن مثالية الزمان، شأنها شأن مثالية المكان، لا يمكن أن تقارن بخداع الإحساسات، لأننا نعرض فيها واقعاً موضوعياً حتى للظاهرة التي تنطوي على ذلك الخداع. لكن هذا الواقع يندثر تماماً إذا لم يكن مجرد.واقع أمپيري، أي إذا لم ينظر إلى الموضوع كمجرد ظاهرة. ويحسن الرجوع حول هذه النقطة إلى الملاحظة السابقة في الفصل الأول.

{7}
إيضاح

ضد هذه النظرية، التي تقر للزمان بواقعية أمپيرية وتنكر عليه الواقعية المطلقة والترْسِنْدالية، واجهني أناس ثاقبو النظر باعتراضٍ بلغ من الإجماع حداً حَسِبْتُ معه أنه يجب أن يكون مطبوعاً لدى كل قارىء لم يتعوّد على على مثل تلك النظرات. ويُقال الإعْتراض هكذا: ثمة تغيّرات متحققة (وهو الأمر الذي يدل عليه أو يبرهنه تبدّل تصوراتنا نحن، حتى عندما نريد إنكار الظاهرات الخارجية، بما في ذلك تغيراتها)؛ والحال، إنّ التغيرات ليست ممكنة إلاّ في الزمان؛ فالزمان إذن شيء متحقق. وليس في الردّ أيّ صعوبة. فأنا أوافق على الدليل بكامله. فالزمان هو على كل حال أمر متحقق، أعني إنه الصورة المتحققة للحدس الباطن. وإنه إذن ذو واقعيّة ذاتية بالنسبة إلى التجربة الباطنة، أيْ إنّ لديَّ حقاً تصور الزمان وتصور تعيّناتي فيه. فهو إذن متحقق، لا كموضوع بل كنمط تصور لذاتي بوصفها موضوعاً. لكن، لو كان بإمكاني أنْ أحدس ذاتي، أو لو كان بإمكان كائن آخر أن يحدسني من دون شرط الحساسية هذا، لكانت التعينات عينها التي نتصورها بوصفها تغيرات، تعطينا معرفة لا نعثر فيها على تصور الزمان ولا على تصور التغيّر من ثَمَّ. تبقى إذن واقعيته الأمْپيرية بمثابة شرط لجميع تجاربنا. أما الواقعية المطلقة، فلا يمكن أن تنسب إليه بموجب ما ذكرناه أعلاه. فهو ليس سوى صورة لحدسنا الباطن[1]. فإذا ما رفعنا الشرط الخاص بحساسيتنا فإن أفهوم الزمان سيرتفع أيضاً، فهو ليس

---

(1) يمكنني بالطبع أن أقول: إن تصوراتي يَتْلي بعضها بعضاً، لكنّ ذلك يعني فقط أننا نَعِيْها بوصفها في تتالٍ زمني، أي بموجب صورة الحس الباطن؛ مما يعني أن الزمان ليس شيئاً في ذاته ولا أيَّ تعيّن ملازم للأشياء موضوعياً.

ملازماً للموضوعات نفسها، بل فقط للذات التي تحدسها.

لكن السبب الذي جعل ذلك الاعتراض يحظى بمثل ذلك الإجماع، وبالضبط من قبل أولئك الذين ليس لديهم، مع ذلك، أي حجة مقنعة ضد تعليم مثالية المكان، هو أنهم لم يكونوا يأملون بإظهار واقعيّة المكان المطلقة إظهاراً يقينياً حيث منعت عليهم ذلك المثالية(*) التي ترى أنّ تحقق الأشياء الخارجية لا يخضع لأي برهان صارم، في حين أنّ تحقق موضوع حسنا الباطن (ذاتي وحالتي) واضح للوعي بلا توسط. وحسب رأيهم، قد تكون تلك الأشياء مجرد ظاهر، أما هذا الموضوع فأمر متحقق لا يمكن إنكاره، لكنه لم يخطر ببالهم أنّ هذين، ودون أنْ نُنكر عليهما تحققهما كتصورات، لا ينتميان مع ذلك إلاّ إلى الظاهرة التي لها دائماً وجهان: أول، فيه ينظر إلى الموضوع في ذاته (بمعزل عن نمط حدسه، فيظل قوامه من جراء ذلك احتمالياً دائماً) وآخر فيه ينظر إلى صورة حدس ذلك الموضوع، التي يجب أن نبحث عنها لا في الموضوع نفسه، بل في الذات التي يظهر لها الموضوع، ودون أن يقلّل ذلك من تعلّق الصورة حقاً وضرورة، بظاهرة ذلك الموضوع.

وعليه، فإنّ الزمان والمكان مصدران معرفيان، يمكن أنْ نستمدّ منها قبلياً معارف تأليفية متنوعة كتلك التي تعطي عنها الرياضة المحضة مثلاً ساطعاً بالنسبة إلى معرفة المكان وعلاقاته. ذلك أنها معاً يُعَدّان صورتين محضتين لكل حدس حسي، وأنها يجعلان بذلك القضايا التأليفية القبلية ممكنة. لكن هذين المصدرين المعرفيين يعيّنان بذلك حدودهما (كمجرد شروط للحساسية)، ذلك أنّها لا يتعلقان بالموضوعات إلاّ من حيث يُنظر إليها بوصفها ظاهرات وليس من حيث تُعَدّ أشياءً في ذاتها. والظاهرات تشكل وحدها حقل مصداقيتهما، فإذا ما خرجنا منه، فلن نجد لهما أيّ استعمال موضوعي. وفيما عدا ذلك تُخَلِّي واقعيّةُ المكان والزمان الثقةَ كاملة بالمعرفة التجريبية، لأننا دائماً على يقين بذلك سواء كانت تَبْنِك الصورتان ملازمتين بالضرورة للأشياء في ذاتها، أم لمجرد حدسنا بالأشياء. وعلى العكس، فإن أولئك الذين يزعمون واقعيةً مطلقة للمكان والزمان سواء حسبوهما من المقوّمات أم من الملازمات، سيناقضون مبادىء التجربة نفسها. لأنهم إنْ اتخذوا الرأي الأوّل (كما يفعل حِزب الفيزيائيين الرياضيين بعامة) وجب عليهم أن يسلموا باللا ـ شيئين (المكان والزمان) اللذين (دون أن يكونا مع ذلك شيئاً متحققاً) لا يوجدان الا ليضمّا في ذاتها كل ما هو متحقق، بوصفهما سرمديين ولا متناهيين وقائمين بذاتهما. وإنْ تَبَنّوا الرأي الثاني (الذي هو رأي بعض الفيزيائيين الميتافيزيقيين) وإذا كان الزمان والمكان عندهم علاقات للظاهرات مستمدة من التجربة، إنما بالطبع متصوّرة بشكل مبهم في ذلك التجريد عن التجربة (علاقات تجاور أو تتالٍ) فيجيب عليهم أن ينكروا على التعاليم الرياضيّة القبْلية المتعلقة بالأشياء المتحققة (في المكان مثلاً) مصداقيتها، أو على الأقل يقينها الضروري، لأن مثل ذلك اليقين لا يمكن أن يكون بعدياً، ولأن أفاهيم المكان والزمان القبلية لن تكون، تبعاً لذلك الرأي، سوى إخْتِلاقات للمخيلة يجب أن نبحث عن مصدرها الحقيقي في التجربة التي،

(*) الفلسفة المثالية (م.و.)

من علاقاتها المجرّدة، شكلت المخيلة شيئاً يتضمن ما فيها من كلي حقاً، إنما ما لا يمكنه أن يقوم خارج الحدود التي تحدّده بها الطبيعة. وصحيح أنّ الرأي الأول يترك حقل الظاهرات مفتوحاً للمزاعم الرياضية، إلاّ أنّ الشروط عينها بالمقابل تعيقهم بصورة خاصة عندما يريد الفهم أنْ يخرج من ذلك الحقل. وصحيح أنّ الآخرين يمتازون في هذه النقطة بأنّ تصورات المكان والزمان لا تعيق طريقهم عندما يريدون أنْ يحاكموا الموضوعات لا بوصفها ظاهرات، بل فقط في علاقتها مع الفاهمة، إلاّ أنّه لا يمكنهم لا أنْ يؤسّسوا إمكان المعارف الرياضية القبْلية (حيث ينقصهم حدس قبلي حقيقي وذو مصداقية موضوعية) ولا أنْ يقيموا توافقاً ضرورياً بين قضايا التجربة وتلك المزاعم. أما نظريتنا حول القِوام الحقيقي لتينك الصورتين الأصليتين للحساسية، فإنها تتغلب على الصعوبتين معاً.

لا يمكن للاستطيقا الترسندالية أن تتضمن إلاّ عنصرين اثنين، أعني المكان والزمان. ذاك ما يتحصّل بوضوح من أنّ جميع الأفاهيم الأخرى المنتمية إلى الحساسية، تشترط شيئاً أمپيرياً، بما في ذلك أفهوم الحركة الذي يجمع العنصرين. لأنّ هذا الأخير يشترط إدراك شيء يتحرك. وليس في المكان منظوراً إليه في ذاته، من متحرك؛ يجب إذن أن يكون المتحرك شيئاً يُصادف في المكان فقط من خلال التجربة، وأن يكون بالتالي معطى أمْپيرياً. وليس بوسع الإستطيقا الترسندالية من ثمّ أن تَعُدَّ مِنْ بين معطياتها القبْلية، أُفْهومَ التغيّر، لأن الزمان ليس هو نفسه الذي يتغير بل شيء ما في الزمان. المطلوب إذنْ إدراك موجودٍ ما مع توالي تعيّناته، والمطلوب بالتالي التجربة.

{8}

ملاحظات عامة حول الاستطيقا الترسندالية

I - من الضروري أولاً أن نشرح بأكثر ما يمكن من الوضوح، رأينا فيما يتعلق بالقِوام الأساسي للمعرفة الحسية بعامة، دفعاً لأي تأويل خاطىء لها.

فقد أردنا أن نقول، إنّ كل حدسنا ليس سوى تصور للظاهرة، وإنّ الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها، ولاعلاقاتها قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا، وإنّا إذا نسخنا ذاتنا أو حتى مجرد القِوام الذاتي للحواس بعامة، فسيختفي كل قِوام الأشياء وكل علاقاتها في المكان والزمان، بل المكان والزمان عينهما، لأنهما بما هي ظاهرات، لا يمكن أن توجد في ذاتها بل فينا وحسب. أما ما قد تكون عليه الموضوعات في ذاتها، وبمعزل عن قدرة تلقي حساسيتنا، فهو ما سيظل مجهولاً تماماً بالنسبة إلينا. فنحن لا نعرف سوى نمط إدراكها، وهو نمط خاص بنا، إنما قد لا يكون ضرورياً لكل كائن على الرغم من أنّه لدى كل إنسان ومن أن لا عمل لنا إلاّ معه. والمكان والزمان صورتا نمطنا المحضتان، والإحساس بعامة مادته. ويمكننا معرفة المكان والزمان قبلياً، أي قبل تحقق أي إدراك، ولذا يحملان اسم الحدس المحض، أما الإحساس فهو ما في معرفتنا يجعلها تسمى معرفة بعدية أي حدساً أمپيرياً. والأولان ملازمان بالضرورة المطلقة

لحساسيتنا أياً كان نوع إحساساتنا؛ أما الآخر، فيمكن أن يكون كثير التنوع. وحتى لو تمكنـا من رفع حدسنا هذا إلى أعلى درجة من الوضوح، فلن نقترب أكثر من قِوام الأشياء في ذاتهـا. ذلك أننا لا نعرف على أي حال معرفة تـامة سوى نمط حدسنـا أي حساسيتنـا الخاضعـة أبداً لشَرطَيِّ المكان والزمان الملازمين أصلاً للذات. وما قد تكون عليه الأشياء في ذاتها لن نعـرفه أبـداً، ولا حتى بأوضح معرفة لظاهرتها، وهي المعرفة الوحيدة المعطاة لنا.

إنَّ القـول، إنّ كل حسـاسيتنا ليست سـوى تصور غـامض للأشيـاء يتضمن ما في الأشيـاء عينهـا، لكنْ فقط بتجميع العـلائم والتصورات الجـزئية التي لا نميـزهـا بشكـل واعٍ بعضـاً عن بعض، إنما هو تزوير لأفاهيم الحساسية والظاهرة، وإبطال لكـل النظريـة حولهـا، وإفراغهـا من المعنى. إنَّ الفـرق القائم بـين تصـور غـامض وتصـور واضـح هـو منـطقيّ وحسب، ولا يـطال المضمون. فأفهوم الحقـوق الـذي تستعمله الفاهمـة العاميـة ينطوي حقـاً على مـا يمكن أنْ يُستمدّ بألطف الاعتبارات، مع أننا في استعماله العامي والعمـلي لا نعي مختلف التصورات المتضمنـة في تلك الفكرة. ولا يمكننا أنْ نقـول استناداً إلى ذلـك، إنّ الأُفْهوم العـاميّ هو حسي ومقتصر عـلى الظاهرة، لأن الحقـوق لا يمكن أن تظهـر لنا البتـة، بل إنْ أُفْهـومها يقيم في الفـاهمة ويُمثّـل قوام الأفعال (الخلقي) الخاص بهـا في ذاتها. وعـلى العكس، فإنَّ تصـور جسم في الحدس لا يتضمن البتة ما يمكن أنْ يختص بموضوع في ذاته، بل فقط ظاهرة الشـيء ونمط تأثرنـا به؛ ويسمّى تلقي قدرتنا المعرفية حساسية، ويبقى بعيداً جداً عن معرفة الموضوع في ذاته حتى لو أمكننا التوغـل في الظاهرة إلى قَعْرِها.

لقد وسمت فلسفة ليبنتس ـ ڤولف إذن جميع الأبحاث حول طبيعـة معرفتنـا وأصلها بـوجهة نظر خاطئة تماماً عندما لم تنظر إلى الفرق بين الحسـي والمعقول إلاّ بوصفه فرقـاً منطقيـاً، في حين إنه ترْسِنْدالي صراحة، ولا يتعلق بصورة وضوحها وغموضها وحسب، بل بأصلها ومضمونها، بحيث إنّنا بواسطة الأوّل لسنا نعرف قِوام الأشياء في ذاتها عـلى نحو غـامض وحسب بل إنّنـا لا نعرفها البتة، وما أن نرفع قوامنا الـذاتي حتى يرتفـع معه المـوضوع المتصـوّر مع الخصـائص التي ينبسها إليه الحدس الحسي، ولا يعود بإمكانـه أنْ يَمثُل في أيّ محـل، لأنَّ قِوامنـا الذاتي نفسـه هو بالضبط ما يُعيِّن صورة الموضوع كظاهرة.

ومع أنّنا نُفرِّق عادةً في الظاهرات بين ما يُلازم ماهوياً حدسها ويَصدُق بعامـة في كلّ حـدس بشري، وبين ما لا يعود للظاهرات إلاّ مصادفةً، فلا تعتمد مصداقيته على قوام الحساسية بعامة، بل على وضع حاسة من الحواس أو تنظيمها الخاص. ومع أنّه يُقال تبعاً، على المعـرفة الأولى إنّها تمثّل الموضوع في ذاته وعلى الثانية إنّها لا تمثّل سـوى الظاهـرة. إلاّ أن ذلك التفـريق هو أمْپـيري فقط. فلو تـوقفنا هنـا (كما يحصـل عادة) وصرفنـا النظر (كـما يجب أنْ يحصل) عن هـذا الحدس الأمْپيري بوصفه مجرد ظاهرة لا نعثر فيها عـلى ما يتعلق بشيء في ذاتـه، فإن تفْـريقنا الترْسِندالي سيختفي، وسيظن أنّنا نَعْـرِف الأشياء في ذاتهـا، في حين أنّ لا عمـل لنا في أيّ مكـان (من عالم الحواس) إلاّ مع الظاهرات حتى في أكثر أبحاثنا تعمقاً في موضوعاته. فنحن نقول مثلاً عن قوْس

قُزَح، إنّه مجرد ظاهرة أثناء الإمطار المُشْمِس، ونسمّي ذلك المطر الشيء في ذاته، الأمر الذي يظل صحيحاً طالما أننا نفهم الأفْهوم هذا فيزيائياً وحسب، أي طالما أننا ننظر إليه كشيء يتعين في التجربة الكلية وأياً كان وضع الحواس، إنما في الحدس وعلى نحو معيّن دون سواه. لكن إذا ما أخذنا هذا الشيء الأمْپيري بعينه، ودون أنْ نهتم بتوافقه مع أيٍّ حسٍّ بشري، وسألنا ما إذا كان يُمثِّل أيضاً موضوعاً في ذاته (وليس نقاط مطر لأنها من حيث هي ظاهرات، هي أشياء أمْپيرية)، فإن السؤال الذي يدور على الصلة بين التصور والموضوع سيكون تِرْسِندالِيّاً، ولن تكون هذه النقاط مجرد ظاهرات وحسب، بل إنّ شكلها المستدير والمكان الذي فيه تقع سيكونان لا شيء في الذات بل مجرد تغيُّرات أو حالات لحدسنا الحسي، أما الشيء التِرْسِندالي فسيظل مجهولاً بالنسبة إلينا.

والملاحظة المهمة الثانية على استطيقانا الترسندالية هو أننا لا نوصي بها بوصفها فرضاً محتملاً وحسب، بل أيضاً، بوصفها من اليقين والثبوت بقدر ما يمكن أن يطلب من نظرية عليها أن تصلح كأورغانون. ولكي نجعل هذا اليقين واضحاً تماماً سنختار حالة يمكن أن تظهر مصداقيتها بجلاء وتلقي ضوءاً أكبر ما جاء في {3}.

لنفرض إذن أنّ المكان والزمان يوجدان في ذاتهما موضوعياً وأنهما شرطا إمكان الأشياء في ذاتها، فإن أول ما يتبيّن هو، أنّ القضايا اليقينية والتأليفيّة تصدر قبلياً وبعدد كبير عن هذين الأفهومين وبخاصة عن المكان الذي نتخذه هنا بخاصة مثلاً. وبما أنّ قضايا الهندسة تُعْرف تأليفياً وقبلياً وبيقين ضروري، فإني أسأل من أين لكم هذه القضايا، وإلى ماذا تستند فاهمتنا لترتقي إلى هذه الحقائق الضرورية إطلاقاً والصادقة كلياً؟ ليس ثمة من طريق آخر إلّا من خلال الأفاهيم أو الحدوس؛ وهي إما قبلية وإما معطاة بعدياً. وهذه الأخيرة، أعني الأفاهيم الأمپيرية والحدس الأمپيري الذي عليه تتأسس لا يمكن أن تعطينا من القضايا التأليفية إلّا تلك التي هي أمپيرية وحسب أو التي تأتي من التجربة والتي من ثَمَّ لا يمكن أن تنطوي على الضرورة والكلية المطلقة، ميزتيْ كل قضايا الهندسة. أما بالنسبة إلى الوسيلة الأولى والوحيدة التي تسمح بالوصول إلى مثل تلك المعارف بمجرد أفاهيم أو حدوس قبلية، فمن الواضح أنه من مجرد أفاهيم، لا يمكن أن نستمد أي معرفة تأليفية بل مجرد معارف تحليلية. وإليكم القضية: «لا يمكن لخطين مستقيمين أن يضمّا أي مكان وأن يشكلا من ثم أيّ شكل»، حاولوا أنْ تستمدوا هذه القضية من أفهوم الخط المستقيم وأفهوم العدد اثنان. وخذوا أيضاً القضية الأخرى: «إنه بثلاثة خطوط مستقيمة يمكن أنْ نؤلف شكلاً»، وحاولوا أن تستمدوها أيضاً من مجرد هذه الأفاهيم. إنّ جميع جهودكم ستذهب سدى وستكونون مرغمين على اللجوء إلى الحدس كما يحصل دائماً في الهندسة. فأنتم تمنحون إذنْ أنفسكم موضوعاً في الحدس، لكن من أيِّ نوع هو هذا الحدس؟ هل هو قبلي محض أم أمپيري؟ إذا كان أمپيرياً، لن يكون بالإمْكان أن يُستخرج منه أيّ قضية صادقة كلياً وبالأحرى أيَّ قضية يقينية، لأنه ليس بوسع التجربة أنْ تعطي مثل هذه القضية. وعليكم من ثَمَّ أن تمنحوا أنفسكم الموضوع قبلياً في الحدس وأنّ تقيموا على هذا الموضوع قضيتكم التأليفية. فإذا لم يكن فيكم قوة تحدس قبلياً، وإذا لم يكنْ هذا الشرط الذاتي من حيث صورته هو معاً

الشرط القبْلي الكلي الذي وحده يجعل موضوع الحدس (الخارجي) نفسه ممكناً؛ وإذا كان الموضوع (المثلّث) شيئاً في ذاته، لا صلة بينه وبين ذاتكم، فكيف يمكنكم القول: إنّ ما هو ضروري في شروطكم الذاتية لبناء مثلث، يجب أيضاً أنْ يصادف بالضرورة في المثلث في ذاته؟ ذلك أنّه لا يمكنكم أن تضيفوا إلى أفاهيمكم (عن الخطوط الثلاثة) أي أفهوم جديد (الشكل) يجب أن يُقيم بالضرورة في الموضوع. لأن هذا الموضوع معطى قبل معرفتكم وليس بها. فإذا لم يكن المكان (وأيضاً الزمان) مجرد صورة لحدسكم تتضمن الشروط القبلية التي بموجبها وحدها يمكن للأشياء أن تكون لكم موضوعاتٍ خارجية هي لا شيء في ذاتها من دون هذه الشروط الذاتية، فإنّه لن يمكنكم أن تُقيموا شيئاً البتّة قبلياً وتأليفياً بصدد الأشياء الخارجية. فمن الثابت واليقيني إذن، وليس فقط من الممكن أو المحتمل، أنّ المكان والزمان بما هما شرطان ضروريان لكل تجربة (خارجية وباطنة) ليسا سوى مجرد شرطين ذاتيين لكل حدسنا؛ وأنّ جميع الموضوعات بالعلاقة معهما مجرد ظاهرات وليست أشياء معطاة لذاتها على هذا النحو، ولذا يمكننا أن نقول بصدد الظاهرات أمور كثيرة تتعلق بصورتها، في حين لا يمكننا أنْ نقول أي شيء عن الشيء في ذاته الذي يؤسس هذه الظاهرات.

II ـ ولتدعيم هذه النظرية حول مثالية الحس الخارجي ومثالية الحس الباطن أيضاً، ومن ثم حول مثالية جميع أشياء الحواس بوصفها مجرد ظاهرات يمكن أن نستفيد من الملاحظة المهمة التالية: إن كل ما، في معرفتنا، ينتمي إلى الحدس (إذن ما عدا الشعور باللذة والألم، والارادة، التي ليست معارف البتة) يتضمن مجرد علاقات: علاقات بين مواضع في حدس واحد (امتداد)، وعلاقات تغيّر المواضع (الحركة) وقوانين تُعيّن هذا التغير (القوى المحركة). لكنّ ما هو ماثِل في المَوْضع، أو ما يفعل في الأشياء عينها بمعزل عن تغيّر الموضع، لا يُعطى بذلك. والحال، إنّ مجرد علاقات لا تجعلنا نعرف شيئاً في ذاته. ويمكننا أنْ نحكم بالتالي أن الحسّ الخارجي، من حيث لا يعطينا سوى مجرد تصورات علائقية، يمكن أنْ يتضمن في تصوّره علاقة موضوع بذات وحسب، وليس الجوّاني العائد إلى الشيء في ذاته. والأمر على هذا النحو بالضبط فيما يخص الحس الباطن. إذ فيه تشكل تصورات الحواس الخارجية المادة الخاصة التي نملأ بها ذهننا، وليس هذا وحسب، بل إن الزمان الذي نضع فيه هذه التصورات والذي يسبق وعينا بها في التجربة ويؤسسها من حيث هو الشرط الصوري لنمط ترتيبنا لها في ذهننا، يتضمّن، سلفاً، علاقات التتالي والمعية وعلاقة الـ معاً بالمتتالي (الدائم). والحال، إن ما يمكنه، بوصفه تصوراً، أنْ يسبق كل فعل تفكير في شيء هو الحدس. وبما أن صورة الحدس، التي لا تصوّر شيئاً، ما لم يكن ثمة شيء قد وضع في الذهن، لا تتضمّن سوى علاقات، فإنه لا يمكنها أن تكون سوى نمط تأثر الذهن بنشاطه الخاص، أي بوضعه لتصوره، ومن ثَمَّ بذاته. أعني بحسّ باطن وفقاً لصورته. وإن كل ما يتصوّره حسّ هو دائماً بهذه الصفة ظاهرة. وعليه: إمّا يجب عدم الإقرار بأيّ حسّ باطن، وإمّا يمكن للذات، موضوعه، أنْ تُتصور به كظاهرة وحسب، وليس كما قد تحكم هي على ذاتها فيما لو كان حدسها تلقائياً محضاً، أي ذهنياً حقاً. وكل الصعوبة هنا هي في معرفة كيف يمكن للذات أنْ تحدس نفسها بنفسها باطناً. لكن هذه الصعوبة عامّة على كل نظريّة. إنّ وعي الذات

(البصيرة) هو تصور بسيط للأنا، فلو كان كل المتنوع الذي في الذات يعطى بفعلِ نشاطه الذاتي حقاً، لكان الحدس الباطن ذهنياً. أما عند الإنسان فيستلزم هذا الوعي إدراكاً باطناً للمتنوع المعطى سلفاً في الذات؛ والنمط الذي عليه يُعطَى في الذهن دون أي تلقائية، يجب أن يسمى، بسبب من هذا الفرق، حساسيّة. ولو كان على قدرة وعي الذات لذاتها أن تكتشف (أن تُرْكِنْ) ما يُقيم في الذهن، لوجب إذَنْ أنْ تؤثّر فيه، ولأمكنها بهذا وحدها أن تولّد حدساً بذاتها، لكن صورته، التي تؤسسه من قبل في الذهن، تعين في تصور الزمان نمط اجتماع المتنوع في الذهن. ذلك أن هذا الأخير يحدس نفسه بنفسه لا كما يتصور نفسه هو تلقائياً وبدون توسط، بل بموجب نمط تأثره الباطن وبالتالي كما يبدو لنفسه، وليس كما هو.

III ـ عندما أقول؛ إنّ حدس الموضوعات الخارجية وكذلك الحدس الذاتي للذهن يصور كل منهما موضوعه في المكان وفي الزمان كما تتأثر به حواسنا، أي كما يبدو لنا، فإني، لا أريد أن أقول إنّ هذه الموضوعات هي مجرد ظاهر. ذلك أننا ننظر دائماً إلى الأشياء وكذلك إلى القِوام الذي نَنْسبه إليها في الظاهرة، كشيء معطى حقاً، من حيث إن هذا القوام لا يتعلق إلاّ بنمط حدس الذات في علاقتها مع الموضوع المعطى: وإن هذا الموضوع بوصفه ظاهرة يفرق عن ما هو بوصفه شيئاً في ذاته. وهكذا فأنا لا أقول: يظهر أنّ الأشياء توجد خارجاً عني فقط، أو يظهر أنّ نفسي تُعطى في إوْتعائي فقط، عندما أُثبت أنّ صفة المكان والزمان اللذين اتخذهما كشرط لوجودها واللذين بموجبهما أتصورها، تقيم فقط في نمط حدسي وليس في الأشياء في ذاتها. وسيكون الخطأ خطإي إنّ لم أرَ سوى مجرد ظاهرٍ في ما يجب أن أراه كظاهرة[1]. وسيحصل ذلك لا وفقاً لمبدإنا في مثالية جميع حدوسنا الحسية، بل بالأحرى حين ننسب واقعاً موضوعياً لصورتيْ التصوّر هاتين، فلا يعود يمكننا تجنّب أنْ يتحول كل شيء إلى مجرد ظاهر. وبالفعل لو نظرنا إلى المكان والزمان بمثابة قِوامينْ يجب كي يكونا ممكنين أن يوجدا في الأشياء في ذاتها، وفكّرنا في مبلغ الخُلْف الذي نقع فيه ما إن نسلم بأنَّ شيئين لا متناهيين لا يمكنهما أنْ يكونا جواهر ولا أيَّ شيء ملازمٍ حقاً للجواهر وأنَّ عليهما مع ذلك أنْ يكونا موجودين، بل أن يكونا الشرط الضروري لوجود جميع الأشياء، والشرط الذي يبقى حتى عندما تختفي جميع الأشياء الموجودة؛ فإنه لن يكون عندها من اللائق أن نأخذ على برْكلي الطيّب أنّه أحال الأجسام إلى مجرد ظاهر. ذلك أنّ وجودنا نفسه

(1) يمكن لمحمولات الظاهرة أن تنسب إلى الشيء نفسه في علاقته بحواسنا. مثال نسبة اللون الأحمر أو الرائحة إلى الوردة. لكن الظاهر لا يمكن له أبداً أن ينسب كمحمول إلى الشيء بسبب أنه يَنْسُب، إلى الشيء في ذاته، ما لا يلائمه إلاّ في علاقته بالحواس أو بالذات بعامة. مثال المِقْبَضَين المنسوبَيْن إلى زُحَل. وإن ذاك الشيء، الذي يجب أن لا يُبحث عنه في الشيء في ذاته بل دائماً في علاقة هذا الشيء مع الذات، والذي لا يفصل عن التصور الذي لدينا عنه، هو الظاهرة. فمحمولات المكان والزمان تُنسب بحق إلى موضوعات الحواس بما هي كذلك وليس في ذلك أيّ ظاهر [= تراءٍ]. وعلى العكس عندما أنسب إلى الوردة في ذاتها اللون الأحمر وإلى زُحَل المقبضين وإلى جميع الموضوعات الخارجية الامتداد في ذاته بصرف النظر عن أي علاقة معيّنة لهذه الموضوعات مع الذات ودون أن أقصر حكمي على ذلك، عندها فقط يتولّد التراثيّ[*].

(*) أديت اللفظ نفسه schein بالظاهر وجودياً، وبالتراثي في الحكم (م.و).

الذي نجعله على هذا النحو معلقاً بالواقع القائم بذاته لـِ لَيْسٍ كالزمان، سيصير هو والزمان مجرد ظاهر؛ وتلك حماقة لم يجرؤ أحد حتى الآن على ارتكابها.

IV ـ في اللاهوت الطبيعي، حيث يُفكّر موضوع لا يمكن أن يكون موضوع حدس لنا وحسب، بل لا يمكنه أيضاً أن يكون موضوع أي حدس حسي، يُعنى عناية خاصة بتَنْحية كل الشروط الزمانية والمكانية عن كل حدْس به (لأن كل معرفة به يجب أن تكون من هذا النمط وليس تفكيراً يقتضي دائماً حدوداً). لكن، بأي حق يمكننا أن نتصرف على هذا النحو عندما نكون قد بدأنا بجعل المكان والزمان صوراً للأشياء في ذاتها وصوراً تبقى بمثابة شروط قَبْلية لوجود الأشياء حتى عندما نُزيل الأشياء نفسها؟ لأنها بوصفها شرطيْ كل وجود بعامة، يجب أن يكونا أيضاً شرطيْ وجود الله. فإذا لم نشأ أن نجعل منهما صورتيْ جميع الأشياء الموضوعيتين، فإنه لن يبقى إلّا أنْ نجعل منهما الصورتين الذاتيتين لنمط حدسنا الخارجي والباطن. ويسمى هذا النمط حسياً لأنه ليس أصْلياً أي لا يُعطى به وجود شيءِ الحدسِ نفسه (الأمر الذي يمكن أن يعود على حد تقديرنا إلى الكائن الأصلي وحسب)، بل هو يَخضع لوجود الشيء ولا يكون ممكناً من ثَمّ إلّا من خلال تأثر قدرة الذات التصورية به.

وليس من الضروري كذلك أن نقصر هذا النمط من الحدس بالمكان والزمان على حساسية الإنسان. وقد يكون على كل كائن متناهٍ ومفكِّر هنا أن يتفق بالضرورة مع الإنسان (على الرغم من أنه لا يمكننا أنْ نقرِّر في ذلك)؛ وعلى الرغم من تلك المصداقية الكلية فإن الحدس لا يكف عن الانتساب إلى الحساسية لأنه بالضبط مشتق (intuitus derivativus) وليس أصلياً (intuitus originasius). ولأنه من ثم ليس حدساً ذهنياً كمثل ذلك الذي يبدو أنه ينتسب، حسب الاستدلال الذي عرضناه أعلاه، إلى الكائن الأصلي وحده وليس البتة إلى كائن تابع من حيث وجوده وحدسه (الذي يعين وجوده بالنسبة إلى أشياء معطاة). وعلى كل حال فإن الملاحظة الأخيرة تهدف فقط إلى توضيح نظريتنا الاستطيقية لا إلى التدليل عليها.

خلاصة الاستطيقا الترسندالية

لدينا الآن واحدة من النقاط المطلوبة لحل المشكلة العامة للفلسفة الترسندالية: **كيف يمكن للقضايا التأليفية القبلية أن تكون؟** أعني، الحدسان المحضان القبليان، الزمان والمكان، وفيهما نعثر، عندما نريد أنْ نخرج من الأفهوم المعطى، في حكم قبلي، على ما يمكن أنْ يكتشف قبلياً لا في الأفهوم، بل في الحدس المناسب له الذي يمكن أن يُربط به تأليفياً، لكن، وللسبب عينه، لا يمكن لهذه الأحكام أنْ تبلغ أبعد من موضوعات الحواس قط، ولا أن تصدق إلّا على أشْياء التجربة الممكنة.

الجزء الثاني
المنطق الترسندالي

مدخل
فكرة منطق ترسندالي

I

في المنطق بعامة

تتولد معرفتنا من مصدرين أساسيّين في الذهن: الأول هو استقبال التصورات (قدرة تلقي الانطباعات) والثاني هو القدرة على معرفة موضوع بهذه التصورات (تلقائية الأفاهيم)؛ بالأول يُعطى لنا الموضوع، وبالثاني يُفكّر بعلاقة مع ذلك التصور (بوصفه مجرد تعيّن للذهن). يشكل الحدس والأفاهيم إذن عنصرَيْ كل معرفة لدينا، فلا الأفاهيم من دون حدس يتناسب معها على نحو ما، يمكن أنْ تُعْطي معرفة، ولا الحدس من دون أفاهيم. ويكون واحدهما إما محضاً وإما أمپيريّاً. وهو أمپيري عندما يتضمن إحساساً (يشترط حضوراً متحققاً للموضوع)، ومحض عندما لا يخالط التصورَ أيُّ إحساس. ويمكن أنْ نسمّي هذا الأخير مادة المعرفة الحسيّة. وتبعاً لذلك يتضمن الحدس المحض، فقط، الصورة التي بموجبها يُحدَس شيء، ويتضمن الأفهوم المحض، فقط، صورة التفكير في موضوع بعامة. ووحدها الحدوس أو الأفاهيم المحضة ممكنة قبلياً، والأمپيرية منها ممكنة فقط بعدياً.

وإذا شئنا أن نسمي قدرة تلقي ذهننا، أي القدرة التي له على استقبال التصورات من حيث يتأثر بها على نحو ما، حساسية، فيجب علينا بالمقابل أن نسمي قدرة التوليد الذاتي للتصورات أو تلقائية المعرفة، فاهمة. وقد أتتْ طبيعتنا على نحو أنَّ الحدس لا يمكن أنْ يكون إلّا حسياً، أيْ لا يتضمن سوى نمط تأثّرنا بالموضوعات، وأنَّ الفاهمة هي، على العكس، القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسي. ولا تَفضُل واحدة من هاتين الخاصيّتين الأخرى. فمن دون الحساسية لن يعطي لنا أيْ موضوع، ومن دون الفاهمة لن يُفكَّر شيء. والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء. فمن الضروري إذنْ أنْ تُجعل الأفاهيم حسّية (أي أن يُضاف الموضوع إليها في الحدس) بمثل ما هو ضروري أن تُجعل الحدوس مفهومة (أي أن تندرج تحت أفاهيم). ولا يمكن لهاتين القدرتين أو الملكتين أن تتبادلا الوظائف. فلا يسع الفاهمة أنْ تحدس شيئاً ولا الحواس أن تفكّر شيئاً، وباتحادهما فقط يمكن أنْ تتولد المعرفة. لكنّ ذلك لا يسمح

بخلط ما يعود إلى كل منهما، بل إنّه لسبب وجيه لفصلهما بعناية، الواحدة عن الأخرى والتفريق بينهما. ولذا ترانا نفرّق علم قواعد الحساسية بعامة، أي الاستطيقا، عن علم قواعد الفاهمة بعامة، أي المنطق.

ويمكن أن يكون للمنطق بدوره مقصدان؛ إمّا كمنطق استعمال الفاهمة العام، وإما كمنطق استعمالها الخاص. ويتضمن الأول قواعد الفكر الضرورية اطلاقاً، التي بدونها لا يمكن أنْ يكون ثمة استعمال للفاهمة، فهو يتعلق إذن بها، بمعزل عن اختلاف الموضوعات التي قد تنضوي تحتها. ويتضمن منطق استعمال الفاهمة الخاص القواعد التي يجب اتباعها للتفكير تفكيراً صحيحاً حول ضرب من ضروب الموضوعات، ويمكن أن نسمّي الأول المنطق الأولي، والثاني أورغانون علم من العلم. ويتصدّر هذا الأخير غالباً تعليم المدارس بوصفه تمهيداً للعلوم، على الرغم من أنه في الواقع، وحسب مسار العقل البشري، آخر ما نصل إليه حين يكون العلم قد أُنجز منذ زمن طويل، ولم يعد بحاجة إلاّ لِلَمْسَةٍ أخيرة لتصويبه وإتمامه، ذلك أنه ينبغي أن يكون قد سبق للموضوعات أنْ عُرِفت على درجة عالية نسبياً عندما نريد أن نشير إلى قواعد إنشاء علم بها.

أما المنطق العام فهو إما منطق محض وإما منطق تطبيقي. بالأول نهمل جانباً جميع الشروط الأمپيرية التي تعمل ضمنها فاهمتنا، مثال تأثير الحواس، ولهو المخيلة، وقوانين الذاكرة، وقوة العادة، والميل الخ... ونهمل من ثم مصادر التَحْكِمات أيضاً، وبعامة جميع الأسباب التي تولّد فينا، أو قد تتولد منها معارف معينة لدينا، لأن كل ذلك يتعلق فقط بالفاهمة من حيث تطبيقها ضمن ظروف معينة تَلْزَمُنا التجربة كي نعرفها. فالمنطق العام، إنما المحض، يهتم إذن بالمبادىء القبلية وحدها، وهو «قانون»(*) للفاهمة وللعقل إنما بالنسبة إلى ما هو صوري في استعمالها (الأمپيري أو الترْسِنْدالي) وأياً كان المضمون. ويدعى المنطق العام، من ثم، تطبيقياً عندما يهتم بقواعد استعمال الفاهمة ضمن الشروط الذاتية الأمپيرية التي تعلّمناها السيْكولوجيا. فيكون له بذلك مبادىء أمپيرية على الرغم من أنه عام حقاً من حيث يتعلق باستعمال الفاهمة دون تفريق بين الموضوعات. ولا يشكل بالتالي «قانوناً» للفاهمة بعامة، ولا أورغوناً للعلوم الخاصة بل مجرد ضابطة للفاهمة العامية.

وعليه يجب أن يُميَّز القسم الذي يشكل، في المنطق العام، النظرية المحضة للعقل، تمييزاً تامّاً من القسم الذي يشكل المنطق التطبيقي (على الرغم من أنه يظل عاماً). فالأول وحده علم بصحيح العبارة، رغم أنه موجز وجاف وعلى النحو الذي يستلزمه العرض المدرسي لتعليم عناصر الفاهمة. وعليه يجب على المناطقة بصدده أن يضعوا نصب أعينهم قاعدتين:

1) عدّه منطقاً عاماً يَصْرِف النظر عن كل مضمون للمعرفة الفاهمية وعن تنوّع موضوعاتها، ولا يهتم إلاّ بصورة الفكر وحدها.

2) وعدّه منطقاً محضاً لا مبادىء أمپيرية له ولا يَستمِدّ من ثم شيئاً (وقد ظُن العكس أحياناً)

(*) Kanon

من السيْكولوجيا التي ليس لها إذن أي تـأثير عـلى «قانـون» الفاهمـة، وهو تعليم مـبرهن يجب أن يكون يقينياً قبلياً برمته.

أمـا ما أسميـه المنطق التـطبيقي (على عكس المعنى العـادي لهذا اللفظ الـذي يضمّنه بعض التمارين التي يعطي قاعدتها المنطقُ المحض) فهو تصور للفاهمة ولقواعدها في استعمالهـا الضروري عينياً، أي من حيث تخضع لشروط الذات العرضيـة التي يمكن أن تعيق أو تيسّر هذا الاستعمال والتي تُعطى جميعها أمْپيرياً وحسب. وهو يهتم بالانتباه وبعوائقه ونتائجه، وبمصدر الخطأ، وبحالة الشك، وبالتحفظ، والاقتناع الخ . . . والمنطق العام المحض هـو إليه بمثـابة الأخـلاق المحضة، التي تتضمن مجرد القوانين الخلقية الضرورية لإرادة حرة بعامة، إلى تعليم الآداب الذي يرى إلى تلك القوانين في ظل معيقات المشاعر والميول والأهواء التي يخضع لها النـاس بتفاوت، والـذي لا يمكن له البتة أن يشكل علماً حقيقياً ومبرهناً لأنه يحتاج، شـأنه شـأن المنطق التـطبيقي إلى مبادىء أمْپيرية وسيْكولوجية.

II

في المنطق الترسندالي

يصرف المنطق العام، كما بيّنا، النظر عن أي مضمون للمعرفة، أي عن كل صلة بين هـذه المعرفة والشيء، وينظر فقط إلى الصورة المنطقية من حيث علاقة المعـارف بعضاً ببعض، أي إلى صورة الفكر بعامة. لكن بما أنّ هناك فرقاً بين الحدوس المحضة والحدوس الأمْپـيرية، (كـما تُبين الاسْتَطِيقا التِرْسِنْدالية) فقد يكون ثمة فرق بين الفكر المحض والفكر الأمْپيري في الموضـوعات. وفي هذه الحالة سيكون ثمة منطق لا يصرف النظر عن كل مضمون للمعرفة، في حين أن المنطق الـذي يتضمّن فقط قواعـد التفكير المحض يستبعـد من المـوضـوع كـل المعـارف ذات المضمـون الأمپيري. وسيهتم الأول، بأصـل معارفنـا بالـموضوعـات من حيث يمتنع نسب هـذا الأصل إلى المـوضوعـات. وبالمقـابل، لن يكـون للمنطق العـام أيْ عمل مـع هذا الأصـل، لأنه ينـظر إلى التصورات، سواء كانت فينا قبلياً، أصلاً، أم كانت معطاة أمپيرياً فقط بمـوجب قوانـين استعمال الفاهمة للتصورات عندما تفكرها بعضاً بعلاقة مع بعض وحسب. فهو لا يعالج إذن إلّا الصـورة الفاهمية التي نضفيها على التصورات أياً كان أصلها.

وأبدي هنا ملاحظة، سيمتد تأثيرها على كل النظرات اللاحقة، ويجب أن تظل أمام ناظـرينا وهي: يجب أن لا نُطلِق اسم تِرْسِنْدالي (الذي يعني: إمكان المعرفة، أو استعمالها قبلياً) عـلى كل معرفة قبْليـة، بل فقط عـلى تلك التي بها نعـرف أنْ بعض التصورات (حـدوساً أم أفـاهيم) هي مطبّقة أو ممكنة قبلياً وحسب، وكيف هي كذلك.

ولذا فليس المكان، ولا أيّ تعين هندسي قبلي للمكان، بتصـوُّرٍ تَرْسِنْـدالي، بل إنّ معـرفةَ: أنَّ هـذه التصورات ليس لهـا أصـل أمْپـيري البتّـة، وكيف بـوسـع إمكـانها أنْ يتعلّق مـع ذلـك

بموضوعات التجربة قبلياً: يُمكنها وحدهـا أنْ تسمّى تِرْسِنْـدالية. وسيكـون استعمالنـا للمكان من أجْل معرفة الموضوعات في ذاتها تِرْسِنْدالياً كذلك، لكنه سيكون أمپـيرياً عنـدما نقصره فقط عـلى موضوعات الحواس. الفرق بين التِرْسِنْدالي والأمپيري ينتمي إذن إلى نقد المعارف فقط ولا يخص الصلة التي لها مع موضوعها.

وعلى أمل أنه ربما يـوجد أفـاهيم بإمكـانها، لا من حيث هي حدوس محضة، بل من حيث هي أفعـال تفكير محض، ومن حيث هي بـالتالي أفـاهيم، إنما من أصـل لا هو أمپـيري ولا هـو استطيقي، بإمكانها أن تكون عـلى صلة قبلياً بمـوضوعـات، سنصطنـع سلفاً فكـرة علم للفاهمـة المحضة وللمعرفة العقلية التي بها نفكر الموضوعـات قبلياً تمـاماً. وسيكـون على هـذا العلم الذي سيعيّن أصل معارفنا ونطاقَها ومصداقيتها الموضوعية أنْ يسمّى المنطق التِرْسِنْدالي، لأن عمله هـو فقط مع قوانين الفاهمة والعقل، وفقط من حيث هو متعلق بالموضوعات قبلياً لا كما يتعلق المنطق العام بالمعارف العقلية الأمْپيرية أو المحضة دونما تمييز.

III

في انقسام المنطق العام الى أنالوطيقا وديالكطيقا*

إن السؤال القديم والشهير الذي به كـان يُزمـع إلى حشر المناطقـة في الزاويـة، والسعي إلى إرْغامهم إمّا على أنْ يَلْفوا أنفسهم في دَوْر مُزرٍ. وإمّا عـلى الإقرار بجهلهم وبـطلان كل صَنْعتهم من ثَمّ، هو: ما الحقيقة؟ والسؤال يُسلّم بالتعريف الإسْمي للحقيقة القـائل إنها مـطابقة المعـرفة لموضوعها، ويفترضه. أما ما يريد أن يعلمه فهو، ما المعيار الموثوق والكلي لحقيقة كل معرفة.

وإنه لدليل كبير ومُلزم على الفطنة والرِئْيان أن يعلم المرء كيف يطرح سؤاله بطريقة عقليـة، لأنه إذا كان السؤال ذاته أخْرَق ويستدعي أجوبة غير ملزمة، فإنّه بالإضافة إلى الإحـراج اللاحق بمن يطرحه، يحمل هذه السيئة: إنه يدفع السامع العجول إلى أجوبة خرْقاء، ويضعنا بالتالي أمام مشهد مضحك لرجلين أحدهما يَحْلِب تَيْساً (كما يقول القدماء) والآخر يحمل مِنْخَلاً.

فإذا كانت الحقيقة تقوم على مطابقة المعرفة لموضـوعاتهـا، فيجب أن يكون مـوضوعهـا، من جراء ذلك متميزاً عن أي موضوع آخر، لأن المعرفة تكون خاطئة عندما لا تتطابق مـع الموضـوع العائدة إليه حتى وإن كانت تتضمن أشياء صالحـة لموضـوعات أخـرى. والحال، إنّ معيـاراً كلياً للحقيقة سيكون معياراً يصدق تطبيقه على كل المعـارف دونما تمييـز بين مـوضوعـاتها، لكن، من الواضح أنّه من المحال إطـلاقاً، ومن الخُلْفِ أن نـطلب علامـةً لحقيقة مضمـون المعارف، حـين نجـرّدالمعرفـة من كلّ مضمـون (من كل تعلق بمـوضوعهـا) وحين تتصـل الحقيقة بهـذا المضمون بالذات. وإنه من المحال إذن أن تُعطى أي علامة للحقيقة كافيةً وكليةً معاً. ولـما كُنّا قـد أسْمينا

(*) حسب التعريب القديم أي، إلى تحليلات وجدليّات (= ديالكتيك) (م. و.).

أعلاه مَضمون المعرفة مادتها، فيجدر القول؛ أنْ ليس ثمة أيّ علامة كلية لحقيقة المعرفة من حيث المادة، لأنّ ذلك يناقض نفسه بنفسه.

أما فيما يخص المعرفة من حيث مجرد الصورة (بصرف النظر عن أيّ مضمون) فمن الواضح أيضاً: أن المنطق، في تقديمه لقواعد الفاهمة العامة والضرورية، يجب أنْ يعرض في هذه القواعد، معاييرَ الحقيقة. فما يناقضها سيكون خطأ، لأن الفاهمة ستكون عندها في تناقض مع القوانين العامة لفِكْرها. وبالتالي مع ذاتها. لكن هذه المعايير تتعلق فقط بصورة الحقيقة، أعني بصورة التفكير بعامة. وهي صحيحة على هذا الصعيد إلاّ أنها غير كافية. لأنّ المعرفة قد تكون مطابقة تماماً للصورة المنطقية، أعني قد لا تتناقض ذاتياً، وتبقى مع ذلك في تناقض مع الموضوع. فالمعيار المنطقي للحقيقة وحده، أي تطابق المعرفة مع قوانين الفاهمة والعقل العامة والصورية هو إذن الشرط الذي لا بدّ منه، وبالتالي الشرط السلبي لكل حقيقة؛ إلاّ أنّ المنطق لا يمكن أنْ يذهب أبعد من ذلك، وليس ثمة من مِحكٍّ يسمح له بأن يكشف الخطأ الذي يطال مضمونه لا صورته.

يُحَلِل المنطق العام إذَنْ كلَّ العمل الصوري للفاهمة والعقل إلى عناصره، ويقدّم هذه العناصر بوصفها مبادىء لكل محاكمة منطقية لمعرفتنا. فيمكن إذَنْ أنْ يُسمى هذا القسم من المنطق تحليلات، وأنْ يكون بذلك محك الحقيقة السَلْبي على الأقلّ، حيث يَنْبَغي أولاً فحص كل معرفة ومقاضاتها من حيث صورتها بموجب تلك القواعد قبل بَحْثها من حيث مضمونها، لتقرير ما إذا كانت تتضمن حقيقة إيجابية بالنسبة إلى الموضوع. لكن حيث إنّ مجرد صورة المعرفة مهما بلغ تطابقها مع القوانين المنطقية، تظل أقصر من أن تكفي لتقرير الحقيقة المادية (الموضوعية) للمعرفة، فإنه لا يمكن لأحد أنْ يجازف، استناداً إلى المنطق وحده، بالحكم على الموضوعات وبزعم أيّ شيء قبل أنْ يقوم سلفاً بدراستها دراسةً معمقة خارج المنطق، ليبحث فيها بعدُ فقط عن استعمالها وربطها في كلٍ مترابطٍ بموجب القوانين المنطقية، وبالأحرى ليفحصها بموجب تلك القوانين وحسب. ومع ذلك، فإن حيازة مثل هذا الفنّ الموهم بإضْفاء صورة الفاهمة على جميع معارفنا مهما كان مضمونها فارغاً وفقيراً، تُغري باستعمال المنطق العام الذي هو مجرد «قانون» للمحاكمة، بمثابة أورغانون لإنتاج متحقق، أو على الأقل لتوهم مزاعم موضوعية. وباستعماله، من ثم، استعمالاً فاسداً بالفعل. والمنطق العام المحسوب أورغانوناً؛ يسمى **الديالكتيك**.

وأياً كان المعنى الذي يعطيه القدماء لهذا اللفظ ليَدلّوا به إلى علم أو فنّ، فإنه يمكننا أن نستنتج بثقة من الاستعمال الفعلي، أنّه لم يكن بالنسبة إليهم سوى منطقٍ للترائي: الفن السفسطي الذي يلوِّن الجهل، بل حتى الأوهام المصمَّمة، بلَوْن الحقيقة بتقليده منهج التعمق الذي يمليه المنطق العام وباستخدام طوبيقا ذلك العلم لتزيين الدعاوى الفارغة. ويمكننا الآن أنْ نَلْحظ تنبيهاً موثوقاً ومفيداً: إنّ المنطق العام منظوراً إليه كأوروغانون هو دائماً منطق للترائي، أعني هو ديالكتيك. ذلك أنّه لا يعلمنا شيئاً حول مضمون المعرفة بل يعلّمنا فقط الشروط الصورية للتوافق مع الفاهمة، وهي شروط حيادية تماماً بالنسبة إلى الموضوعات. ولذا، فإن

مطلب استعماله كأداة (أورغانون) نوسّع بها حسب ما نـدّعي على الأقـل، معارفنـا ونزيـدها، لا يمكن أنْ يوصل إلى أكثر من لَغْوٍ نزعم به عـلى وجه الـظاهر، أو نُنْكِـر به حسب مـزاجنا كـل ما نريد.

ومثل هذا التعليم لا يتوافق بأي شكل مع كرامة الفلسفة. ولذا يفضـل في المنطق عـدّ هذا المسمى ديالكتيك بمثابة نقد للترائي الديالكتيكي، وأردنا أيضاً أن نفهمه على هذا النحو.

IV

في انقسام المنطق الترسندالي الى أنالوطيقا وديالكطيقا ترسندالية

في المنطق الترسندالي نعزل الفاهمة (كـما عزلنـا أعلاه الحسـاسية في الاسْتطِيقا الـترسندالـيـة) ونُبْرِز فقط ذلك الجزء من الفكر في معرفتنا الذي أصله في الفاهمة حصراً. واستعمال هذه المعـرفة المحضة يستند إلى شرطهـا هذا: أنْ تكـون الموضـوعات التي يمكن أنْ تـطبق عليها معـطاة لنا في الحدس. لأنه من دون الحدس ستفتقر كل معرفتنا إلى الأشْياء وتبقى من ثَمَّ فـارغة تمـاماً. فقسم المنطق الترسندالي الذي يعالج عناصر معرفـة الفاهمـة المحضة أو المبـادىء التي من دونها لا يمكن لأيّ موضوع أنْ يُفكَّر، هو إذن التحليلات التِرْسِنْدالية التي هي في الوقت نفسه منطق للحقيقة. ذلك أنه لا يمكن لأي معرفة أنْ تنـاقضها من دون أنْ تفقـد على الفـور كل مضمـون، أعني كل علاقة بشيء ما وبالتالي كل حقيقة. لكن، حيث أنه من المُغْـري والمُغْوي جـداً أنْ نستعمل تلك المعارف الفاهمية والمبادىء المحضة، وحتى بتخطّي حدود التجربة التي بوسْعهـا وحدهـا مع ذلـك أنْ تسلّمنا المادة (الأشياء) التي يمكن أنْ تطبق عليها الأفاهيم الفاهمية المحضة تلك، فإنّ الفـاهمة تتعرض لخطر استعمال مجرّد مبادىء صورية للفاهمة المحضة استعمـالاً ماديـاً من خلال ممـاحكات فارغة، فتحكم دون تمييز على الموضوعات التي مع ذلك ليست معطاة لنـا بل يمكن أنْ تعـطى لنا بأيّ طريقة. وهكذا، لما كان المنطق لا يسعه أن يكون حقاً سوى «قانون» للحكم على الاستعمال الأمبيري، فإننا نسيء الاستعمال عندما نعطيه قيمـة أوْرغانـون ذي استعمالٍ عـامّ وغير محـدود، ونجازف بواسطة الفاهمة المحضة وحدها بالحكم والزعم والتقرير تأليفياً حول الموضوعات بعامة. وسيكون استعمال الفاهمة المحضة في هذه الحـال ديالكتيكيـاً إذن. وعليه، يجب أنْ يكـون القسم الثاني من المنطق الترسندالي نقداً لهذا الترائي الديالكتيكي، وأنْ يسمى الديالكتيك التِـرْسِندالي، لا من حيث هـو فن توليـد مثل هـذا الترائي دُغْـمَائياً (وهـو فن مختلف الشَعْوَذات الميتـافيزيقيـة، الواسع الانتشار للأسف)، بل بوصفـه نقداً للفـاهمة ونقـداً للعقل من حيث استعمـاله المفـارق، نقداً عليه أن يفضح خداع الظاهر في مزاعمه الواهية، ويثبط من دعواه التوصل بواسطة المبادىء الترسندالية فقط، إلى الكشف والتوسيع، ويقصره على محاكمة الفـاهمة وتحصينهـا ضد التعميـات السفسطية.

المنطق الترسندالي

القسم الأول
التحليلات الترسندالية

التحليلات هي حلّ كل معرفتنا القبلية إلى عناصر المعرفة الفاهمية المحضة. وفي هذا المجال يجب الانتباه إلى النقاط التالية: 1) أن تكون الأفاهيم محضة وغير أمْپيرية. 2) أنْ تنتمي لا إلى الحدس والحساسية، بل إلى الفكر والفاهمة. 3) أنْ تكون أفاهيم أصلية بدئية، ومتميزة جيداً من الأفاهيم المشتقة أو تلك التي تتركّب منها. 4) أنْ تكون لوحتها كاملةً وأنْ تغطّي كل حقل الفاهمة المحضة بالتمام. والحال، إنه لا يمكننا، كي نسلم ونثق بتمامية علم ما، أنْ نركن إلى إرْهاف مُجَمَّعٍ أقيم مصادفةً وحسب. وهي غير ممكنة إلاّ بواسطة فكرة كلّ للمعرفة الفاهمية القبلية، وبما تعيّنه من تقسيم للأفاهيم التي تشكلها، وبترابطها من ثم في سستام. والفاهمة المحضة متميّزة تماماً، لا عن كل عنصر أمْپيري وحسب، بل أيضاً عن كل حساسية. إنها إذنْ وحدة تقوم بذاتها وتكتفي بذاتها ولا يمكن أنْ تُزاد بإضافة أيٍّ عنصر غريب. وعليه فإنَّ مجمل معرفتها الذي سيشكل سستاماً، يجب أنْ يُضمّ ويتعينَّ تحت فكرة واحدة، وأنْ يمكن لتماميّته وتمفصله أنْ يصلحا في الوقت نفسه محكاً لصحّة وصفاء كل الأجزاء المعرفيّة الداخلة فيه. ويتألّف كل قسم المنطق الترسندالي هذا من كتابين، يضم الأول منهما أفاهيم الفاهمة المحضة والآخر، مبادئها.



التحليلات الترسندالية

الكتاب الأول
تحليلات الأفاهيم

أقصد بتحليلات الأفاهيم لا تحليل الأفاهيم عينها أو الطريقة المتبعة في الأبحاث الفلسفية والتي تقوم على تحليل الأفاهيم المتيسّرة حسب مضمونها لجعلها أكثر وضوحاً، بل تحليل القدرة الفاهمية نفسها تحليلاً قلما جُرِّب بعدُ، للتعرّف على إمْكان الأفاهيم قبلياً بطريقة تقوم على البحث عنها في محلّ ولادتها، الفاهمة، وتحليل استعمالها المحض بعامة؛ وهذا هو بالفعل الموضوع الخاص بالفلسفة الترسندالية، وما تبقى ينتمي إلى مَبْحث الأفاهيم المنطقي في الفلسفة بعامة. سنتابع إذاً الأفاهيم المحضة من رُشَيْماتها الأولى واستعداداتها في الفاهمة البشرية حيث تقيم إلى أنْ تنمو بصدد التجربة، وتُعرض خالصةً، بعد أن تُحرِّرها الفاهمة عينها من الشروط الأمْپيرية.

الباب الأول

في الخيط الهادي الى اكتشاف كل الأفاهيم الفاهمية المحضة

عندما تتَّظِف قدرةٌ معرفته لتعمل في ظروف متنوعة، تتولد أفاهيم مختلفة تعرِّف بتلك القدرة ويمكن جمعها في جَدْول متفاوت التفصيل تبعاً لطول الوقت ومقدار رهافة الحس في مراقبتها. أما متى ينجز ذلك البحث، فأمر لا يمكن أن يقرّر بثقة بتلك الطريقة الميكانيكية إن صح التعبير. أضف، إن الأفاهيم التي نكتشفها، فقط على هذا النحو، مصادفة ستمثُل دون أيّ ترتيب ودون أيّ وحدة سستامية، بل إننا إنما نجمعها وفق أوجه الشبه ونضعها، حسب كمية مضمونها انطلاقاً من الأبسط إلى الأكثر تركيباً، في متوالياتٍ لا تتصف بأيّ سستامية على الرغم من أنها قد رُكّبت منهجياً بطريقة معينة.

أما الفلسفة الترسندالية فتتمتع بميزة البحث، بل بوجوب البحث، عن أفاهيمها وفقاً لمبدأ. ذلك أنَّ على هذه أنْ تصدر محضة وخالصة عن الفاهمة كما عن وحدة مطلقة وأنَّ عليها من ثَمَّ أنْ تكون بدورها مترابطة بموجب أفهوم أو فكرة. والحال، إنّ مثل هذا الترابط يضع في يدنا قاعدة يمكن بموجبها أن نعينّ قبلياً، محلاً لكل أفهوم فاهمي محض، وتمامية لجميع الأفاهيم، وهما أمران بدونهما ستخضع كلياً للهوى والمصادفة.

الفصل الأول

في الاستعمال الفاهمي المنطقي بعامة

لم تُعرَّف الفاهمة أعلاه إلاّ سلباً: قدرة معرفية غير حسية. والحال إنه لا يمكننا بمعزل عن الحساسية أنْ نشاطر بأي حدس. فليست الفاهمة إذن قدرة حدسية. لكن خارج الحدس لا يوجد أي نمط للمعرفة إلاّ بالأفاهيم. فمعرفة أي فاهمة، والفاهمة البشرية على الأقل، هي إذن معرفة بأفاهيم وهي ليست حدسية بل سياقيّة. وتستند كل الحدوس بما هي حسية إلى تأثّرات، أما الأفاهيم فإلى وظائف. وأفهم بالوظيفة، وحدة الفعل الذي ينسق مختلف التصورات تحت تصوّر مشترك. تعتمد الأفاهيم إذن على تلقائية التفكير، كما الحدوس الحسية على تلقي الانطباعات. والحال إنّ الفاهمة لا يمكن أنْ تقوم بأيّ استعمال لهذه الأفاهيم سوى الحكم بواسطتها. وبما أنّه لا يوجد أي تصوّر سوى الحدس وحده، ليعود دون توسط إلى الموضوع، فإنَّ الأفهوم ليس له قط أي صلة لا ـ متوسطة بالموضوع، بل بتصور آخر له (سواء كان حدساً أم أفهوماً هو الآخر). فالحكم إذن هو المعرفة المتوسطة بموضوع، وبالتالي تصوُّر تصوّرٍ له. وفي كل حكم ثمة أفهوم يصدق على أفاهيم عدّة وينطوي من بينها على تصوّر معطى هو على صلة لا ـ متوسطة بموضوع. وهكذا ففي هذا الحكم مثلاً: كل الأجسام تنقسم، ينطبق أفهوم ((ما ينقسم)) على عدة أفاهيم أخرى وبخاصة على واحد منها، هو الأفهوم ((جِسْم))، الذي ينطبق بدوره على بعض الظاهرات الحاضرة لدينا؛ تتصور إذَنْ بأفهوم ((ما ينقسم)) هذه الموضوعات بتوسط. وكل الأحكام هي تبعاً لذلك وظائف للوحدة بين تصوراتنا. لأننا نُحل محلّ تصوّرٍ لا ـ متوسط تصوّراً أرفع ينطوي على الأول بالإضافة إلى كثير غيره، ويُستعمَل لمعرفة الموضوع بحيث يصير كثير من المعارف الممكنة مجتمعاً في واحدة. لكن، يُمكننا أنْ نُرْجِع جميع أفعال الفاهمة إلى أحكام بحيث يمكن تصوّر الفاهمة بعامة بمثابة القدرة على الحكم. لأنّها حسب ما قيل أعلاه، القدرة على التفكير. والحال، إنّ التفكير هو المعرفة بأفاهيم، وإن الأفاهيم هي، بوصفها محمولات لأحكام ممكنة على صلة بتصوّر لموضوع لم يزل غير متعينّ. فالأفهوم ((جِسْم)) يعينّ شيئاً، ومعدناً على سبيل المثال، يمكن أن يُعرف بذلك الأفهوم. فهو ليس إذن أفهوماً إلاّ بشرط أنْ يتضمن تصورات أخرى يمكنه بها أن يكون على صلة بموضوعات. وهو إذَنْ محمول لحكم ممكن ولهذا مثلاً: «كلّ معدن هو جسم». يمكن إذن العثور على جميع وظائف الفاهمة فيما لو توصلنا إلى عرض وظائف الوحدة في الأحكام عرضاً كاملاً وسيرينا الفصل التالي أن ذلك ممكن التحقيق تماماً.

الفصل الثاني

{9}

في وظيفة الفاهمة المنطقية في الأحكام

لو جرَّدنا الحكم بعامّة من كل مضمون، ورأينا إلى مجرد صورة الفاهمة، لوجدنا أنّ وظيفة التفكير فيه يمكن أنْ تعود إلى أربعة عناوين يتضمن كل منها ثلاثة آنات. ويمكن تصوّرها بشكل مناسب في اللوحة التالية:

1 ـ كم الأحكام

كليّة
جزئيّة
مُفْردة

2 ـ الكيف

مُوجِبة
سالبة
لا متناهية*

3 ـ الإضافة

حَمْليّة
شرطيّة متّصلة
شرطيّة مُنْفصلة

4 ـ الجهة

إحْتِمالية
إخْبارية
يقينية

وحيث إن هذا التقسيم يبدو بعيداً في بعض النقاط، وهي نقاط غير أساسية حقاً، عن تقنية المناطقة العادية، فإن الملاحظات التالية لن تكون عديمة الجدوى للاحتراز مما يخشى من سوء الفهم.

1 ـ تقول المناطقة بحق إنه يمكن، في استعمال الأحكام في الاستدلالات عدّ الأحكام المفردة كلّية. فهي، من حيث لا ما صَدَقَ لها، لا يمكن لمحمولها أن يُحمل على شيء دون آخر في أفهوم الحامل. فهو يصدق إذن على هذا الأفهوم الأخير كله دون استثناء كما لو كان أفْهوماً يصدق عموماً، وتصدق كل معاني المحمول على ما صَدّقه. وعلى العكس، إذا ما قارنّا حكماً مفرَداً مع حكم كلي فقط من حيث معرفة الكم. فإنه سيتصرف بالنسبة إليه كما الوحدة بالنسبة إلى اللاتناهي، فهو إذن متميز ماهوياً عن الكلي. ومن ثم، فلو رُزْتُ حكماً مفرداً لا من حيث مصداقيّته الداخلية وحسب، بل أيضاً كمعرفة بعامة من حيث الكم الذي له بالنسبة إلى

(*) فصلتُ هذه الترجمة على ((معدولة) بإزاء ما وضعه كنط: unendlich (م. و.).

معارف أخرى، لوجدت أنّه شيء آخر تماماً غير الأحكام الصادقة عموماً، ويستحق موقعاً خاصاً في لوحة كاملة لآنات التفكير بعامّة (على الرغم من أنّه في الحقيقة لا موقع له في المنطق المقتصر على استعمال الأحكام منظوراً إليها في علاقاتها المتبادلة).

2 ـ ويجب أن نميز أيضاً في المنطق الترسندالي، الأحكام اللامتناهية من الأحكام الموجبة رغم أنها من الرتبة نفسها في المنطق العام ولا تشكل حلقة خاصة في التقسيم، لأن المنطق العام يجرّد المحمول من كل مضمون (حتى عندما يكون سالباً) وينظر فقط فيما إذا كان مناسباً للحامل أو مضاداً له. في حين أن المنطق الترسندالي ينظر إلى الحكم من حيث قيمة الإثبات المنطقي أو مضمونه أيضاً، بواسطة محمول سالب فقط، ويرى إلى الفضل الذي يعطيه من وجهة مجموع المعرفة. فإذا قلت عن النفس: ليست هالكة، أكون بحكم سالب قد تجنبت خطأً على الأقل. ولكني بالقضية «النفس هي لا ـ هالكة»، صحيح أني أكون قد أثبتُّ حقاً لجهة الصورة المنطقية لأني وضعت النفس في لا محدودية ما صَدَق الماهيّات اللا ـ هالكة. لكن بما أن ما هو هالك يشكل قسماً، وما ليس بهالك يشكل القسم الآخر من كل ما صَدَق الماهيّات الممكن، فإنّي لم أقل بعبارتي تلك سوى أن النفس هي من عديد الأشياء اللامتناهي الذي يبقى بعد أن أطرح جانباً كل ما هو هالك. وبذلك يكون الفَلَك اللامتناهي لكل الممكن محدوداً فقط بما نحّي منه من هالك، وتكون النفس موضوعة في المكان الباقي من الما صَدَق. لكن هذا المكان يبقى بعد ذلك الطرح دائماً لا متناهياً، ويمكننا أيضاً أن نطرح منه أجزاء أخرى دون أن يكسب من ذلك أفهوم النفس أي شيء يُعيّنه إيجاباً. فالأحكام اللامتناهية من حيث الما صَدَق المنطقي هي إذن حصرية حقاً بالنسبة لمضمون المعرفة بعامة، ويجب بما هي كذلك أنْ لا تُشطبْ من اللوحة الترسندالية لكل آنات الفكر في الأحكام لأن الوظيفة التي تمارسها الفاهمة هنا قد تكون مهمة في حقل معرفتها القبلية المحضة.

3 ـ إنَّ كلّ علاقات الفكر في الأحكام هي علاقات بين أ) محمول بحامل، ب) مبدأ بنتيجه، جـ) معرفة مقسّمة بعموم حلقات التقسيم. في الضرب الأول من الأحكام لا يوجد إلاّ أفهومان، في الثاني حُكْمان، وفي الثالث عدّة أحكام منظورٌ إليها الواحد بالعلاقة مع الآخر. فهذه القضية الشرطية المتصلة «إذا كان ثمة عدالة كاملة فإن الشرير سيعاقب» تتضمن بالضبط علاقة بين قضيتين: «ثمة عدالة كاملة» و«الشرير سيعاقب» ولا يُسأل هنا ما إذا كانت هاتان القضيتان صحيحتين ذاتياً، بل إنّ النتيجة هي الشيء الوحيد الذي يُفكَّر فيه في الحكم. أخيراً يتضمن الحكم الشرطي المنفصل علاقة بين قضيتين أو أكثر، لا علاقة استنتاج بل علاقة تضاد منطقي. بحيث إن فَلَك الواحد يَسْتَبْعِد فَلَك الآخر. إلاّ أنه يتضمن مع ذلك وفي الوقت نفسه علاقة الاشتراك من حيث إنّ هذه القضايا مجتمعة تملأ فَلَك كل المعرفة المعنيّة. يوجب هذا الحكم إذن علاقة بين أقسام فَلَك معرفةٍ لأن فلك كل قسم يشكل متمِّماً لفلك الآخر في مجمل المعرفة المقسمة بأسره. فإذا قلت مثلاً، العالم يوجد إمّا بفعل مصادفة عمياء، وإما بفعل ضرورة جوّانية وإمّا بفعل علة برانيّة، فإنّ كلاً من هذه القضايا يحتل جزءاً من فلك المعرفة الممكنة بالنسبة إلى وجود العالم بعامة، وكلها جميعاً تؤلف كلّ الفَلَك. واستبعاد المعرفة من أحد هذه

الأفلاك، هو حملها إلى الأفلاك الباقية، وعلى العكس، إنّ وضعها في فَلَك ما، هو استبعادٌ لها من الآخر. يوجد في الحكم الشرطي المنفصل إذن إشتراك معيّن للمعارف يقوم على أنّها تستبعد واحدتها الأخرى بالتبادل، في حين أنّها تعينّ مع ذلك المعرفة الحقة في الكلّ بفعل أنّها، مجتمعةً تشكلّ المضمون الشامل لمعرفة وحيدة معطاة. ذاك كل ما أرى من الضروري ملاحظته بانتظار ما سيتبع.

4 ـ جهة الأحكام وظيفة خاصة جداً تمتاز بأنّها لا تسهم بشيء في مضمون الأحكام (لأنه فيما عدا الكم والكيف والاضافة ليس ثمة من شيء يشكل مضمون الحكم) بل تتعلق فقط بقيمة الرابطة بالنسبة إلى التفكير بعامة. فالأحكام احتمالية عندما نَعُدّ الاثبات أو النفي ممكنين وحسب (اعتباطاً) وإخبارية عندما نَعَدُّها متحققة (حقاً)، ويقينية عندما ننظر إليها بوصفها ضرورية[1]. فالحكمان اللذان يشكل الحكم الشرطي المتّصل العلاقة بينهما (المقدَّم والتالي)، واللذان يشكل تفاعلهما المتبادل الحكم الشرطي المنفصل (أطراف القسمة) ليس سوى حكمين احتماليين. ففي المثال السابق، القضية: «ثمة عدالة كاملة»، ليست مصاغة إخبارياً بل مفكرة بوصفها حكماً اعتباطياً يمكن أن يسلّم به أحدنا، والاستنتاج وحده إخْباري. ويمكن لمثل هذه الأحكام من ثَمَّ أنْ تكون خاطئة بشكل واضح وتصلح مع ذلك، من حيث هي احتمالية، كشروط لمعرفة الحقيقة. فالحكم: «**العالم يوجد بفعل مصادفة عمياء**» ليس له في الحكم الشرطي المنفصل سوى دلالة احتمالية بمعنى إنّه يمكن لأحدنا أن يُقرّ بهذه القضية على نحو ما للحظةٍ، وهي تصلح مع ذلك (بوصفها اشارة إلى الطريق الخاطئة من بين جميع الطرقٍ التي يمكن أن نسلكها) للعثور على الطريق الصحيحة. فالقضية الاحتمالية هي إذن تلك التي تعبر عن مجرد الإمكان المنطقي (الذي ليس موضوعياً) أعني عن حريّة اتخاذ مثل هذهالقضية كقضية صادقة، وعن مجرد إقرار محض اعتباطي بهذه القضية في الفاهمة. أما القضية الإخْبارية فتعبر عن التحقق المنطقي أو الحقيقة؛ ففي الاستدلال الشرطي المتصل يكون المقدَّم احتمالياً في المقدمة الكبر وإخبارياً في المقدمة الصغرى، ويُظهر أنّ القضية قد رُبطت بالفاهمة بفضل قوانينها. أما القضية اليقينية، فتُفكَّر في الحكم الإخباري المتعينّ بقوانين الفاهمة هذه، والحكم الاثباتي قبلياً من ثَمّ، لتعَبِّر بذلك عن ضرورة منطقية. لكن، بما إنّ الفاهمة تستوعب كل ذلك تباعاً، فنحكم أولاً على الشيء بصورة إحْتمالية، ثم نُقِرُّ به إخْبارياً بوصفه حقيقياً، ثم نُثْبِته أخيراً بوصفه مربوطاً بالفاهمة ربطاً لا ينفك، أعني بوصفه ضرورياً ويقينياً، يمكن أن نسمي وظائف الجهة الثلاث هذه، آنات التفكير بعامة.

---

(1) كما لو أن التفكير كان في الحالة الأولى وظيفة للفاهمة وفي الثانية للحاكمة، وفي الثالثةُ للعقل، وتلك ملاحظة ستتضح أكثر فيما بعد.

الفصل الثالث

{10}

في الأفاهيم الفاهمية المحضة أو المقولات

يجرِّد المنطق العام، كما سبق القول مرات عدة، المعرفة من كل مضمونها وينتظر أن تُعطى له تصورات من خارج ليحوّلها أولاً إلى أفاهيم، وهذا ما يحصل تحليلياً. أما المنطق الترْسِنْدالي فيجد أمامه على العكس متنوع الحساسية القبلي الذي تقدّمه له الإستطيقا الترْسِنْدالية لإعطاء مادة للأفاهيم الفاهمية المحضة. وبدون هذه المادّة سيكون خالياً من أيّ مضمون وبالتالي فارغاً تماماً. والحال، إنّ المكان والزمان يتضمّنان متنوع الحدس القبلي المحض. وينتميان مع ذلك إلى شروط تلقّي ذهننا التي بموجبها فقط يمكنه أنْ يستقبل عن الموضوعات تصوراتٍ، عليها بالتالي أنْ تؤثّر دائماً في أفهومها. لكنَّ تلقائية ذهننا تستلزم أولاً مُطالعة هذا المتنوِّع بطريقة معيّنة وضَمَّه وربطه كي يُصنع منه معرفة. وأسمّي هذا الفعل تأليفاً.

وأفهم بالتأليف بأعمّ معاني اللفظ، فعل إضافة مختلف التصورات واحدها إلى الآخر واستيعاء تنوّعها في معرفةٍ واحدة. ومثل هذا التأليف هو محض إذا كان المتنوِّع معطى قبلياً وليس أمْپيرياً (مثل ذلك المعطى في المكان وفي الزمان) ويجب أنْ تكون تصوراتنا معطاة قبل أيّ تحليل لها فلا يمكن لأيّ أُفْهوم أنْ يتولّد تحليلياً من حيث مضمونه. وصحيح أنَّ تأليف متنوع (معطى أمپيرياً أو قبلياً) يقدّم بدءاً معرفة قد تكون لا تزال في البداية مُجْملة ومبهمةوبحاجة، من ثمَّ، إلى التحليل، إلاّ أنَّ التأليف هو ما يجمع بالضبط عناصر المعارف ويوحدها ليشكل مضموناً معيناً. إنه إذن أوّل ما يجب أن ننتبه إليه عندما نريد أنْ نحكم على أصل معرفتنا.

والتأليف بعامة هو كما سنرى لاحقاً مجرّد فعل للمخيلة، أعني لوظيفةٍ للنفس عمياء، إنما لا غنى عنها، ومن دونها لا يمكن البتة أن نحصل على أيّ معرفة من أيّ مكان، لكننا لا نعي ذلك إلاّ نادراً. إلاّ أنَّ إرجاع هذا التأليف إلى أفاهيم هو وظيفة تخص الفاهمة، بها تمدّنا بدءاً بالمعرفة بالمعنى الصحيح للفظ.

والتأليف المحض متصوراً بعامة يعطي الأُفْهوم الفاهمي المحض. لكنني أفهم بهذا التأليف ذاك الذي يستند إلى مبدأ الوحدة التأليفية القبلية: فتعدادنا (ويلاحظ ذلك بخاصة في الأعداد الكبيرة)، هو تأليفنقوم به وفقاً لأفاهيم لأنّه يحصل بموجب مبدأ الوحدة المشترك (العشْريَّة مثلاً). وفق هذا الأفهوم تكون الوحدة في تأليف المتنوِّع ضرورية إذن.

تحليلياً، تحال تصوّرات مختلفة إلى أُفهوم (ذاك هو شغل المنطق العام). لكن المنطق الترسندالي يُعلّمنا أن نُحيل إلى أفاهيم لا التصورات بل تأليف التصورات المحض. وأول شيء يجب أنْ يُعطى لنا حتى تصير المعرفة القبلية لجميع الموضوعات ممكنةً، هو مُتنوِّع الحدس المحض

والثاني، تأليفُ هذا المتنوِّع بالمخيّلة، لكنه تأليف لا يعطى بعدُ أيَّ معرفة. والأفاهيم التي تُضْفي الوحدة على هذا التأليف المحض والتي تقوم على مجرَّد تصور هذه الوحدة التأليفية الضرورية هي الشيء الثالث الذي لا غنى عنه لمعرفة موضوعٍ حاضر، وهي تستند إلى الفاهمة.

والوظيفة نفسها التي تُضْفِي الوحدة على مختلف التصورات في حُكْمٍ تُضْفِي أيضاً الوحدة على مجرّد تأليف مختلف التصورات في حدس وتسمى بتعبير عام الأفهوم الفاهمي المحض. فالفاهمة نفسها إذَن، أو بالأحرى الأفعال التي بها تضع الصورةَ المنطقية للحكم في الأفاهيم مستخدمة الوحدة التحليلية، هي التي تُدخل أيضاً مضموناً ترسندالياً في تصوراتها بواسطة الوحدة التأليفية للمتنوّع الموجود في حدس بعامة. ولذا تُسمى أفاهيمَ فاهميةً محضة وتَنْطبق قبلياً على الأشياء، الأمر الذي لا يستطيعه المنطق العام.

وعلى هذا النحو يوجد من الأفاهيم الفاهمية المحضة التي تنطبق قبلياً على موضوعات الحدس بعامة بقدر ما يوجد بالضبط من الوظائف المنطقية في كل الأحكام الممكنة في اللوحة السابقة؛ لأن هذه الوظائف تستنفذ الفاهمة تماماً وتشكل مقياس قدرتها الشامل. ونسمي هذه الأفاهيم، تبعاً، لأرسطوطاليس، مقولات، لأن هدفنا هو أصلاً مطابق تماماً لهدفه رغم أنه يبتعد عنه كثيراً في التنفيذ.

لوحة المقولات

1 ـ الكم

وحدة
كثرة
جملة

2 ـ الكيف

واقع
نفي
حصر

3 ـ الاضافة

مُلازَمة وقِوام(*) (Substantia et accidens)
سببية وتبعية (سبب ومسبَّب)
اشتراك (تسبب متبادل بين الفاعل والمنفعل)

4 ـ الجهة

امكان ـ امتناع
وجود ـ لا وجود
ضرورة ـ مصادفة

(*) جوهر وعرض.

تلك هي إذن لائحة جميع أفاهيم التأليف المحضة أصلاً التي تتضمنها الفاهمة قبلياً، والتي بفضلها وحدها تكون فاهمةً محضة لأنّه إنما بفضلها فقط يمكنها أن تفهم شيئاً من بين متنوّع الحدس، أعني أنْ تفكّر موضوعاً فيه. والتقسيم هذا مستمد سِسْتامياً من مبدأ مشترك هو القدرة على الحكم (التي هي نفس القدرة على التفكير). فهو لم يصدر عشوائياً عن بحث اعتباطي عن أفاهيم محضة لا يمكن لتعدادها الكامل أن يكون يقينياً البتة لأنه ليس محصلاً إلاّ بالاستقراء من دون أن يُفكَّر أثناء ذلك في التساؤل لماذا هذه الأفاهيم بالضبط، دون سواها، هي الملازمة للفاهمة المحضة. إن مقصد البحث عن هذه الأفاهيم الأساسية إنما هو مقصد جدير برجل ثاقب البصر كأرسطو. لكنه، حيث لم يتبع أيّ مبدأ، التقطها على عجل كما مُثِّلَت لديه، وجمع منها أولاً عشرة سمّاها مقولات (محمولات). واعْتَقَدَ فيما بعد أنّه عثر أيضاً على خمسة أُخرى أضافها إلى الأولى باسم محمولات ـ لاحقة، إلاّ أن ذلك لم يقلّل من نقص لائحته. أضف، إنّنا نجد فيها بعض أحوال الحساسية المحضة (quando, ubi, situs وكذلك prius, simul[*]) بل حالاً أمْبيرية (الحركة) وتلك الأحوال لا تنتمي البتة إلى سجل قيد الفاهمة. ونجد فيها أيضاً الأفاهيم المشتقة مختلطة بالأفاهيم الأصلية (actio,Passio)[**] وبعض من هذه الأخيرة مُفتقد تماماً.

ويجب أن نلاحظ أيضاً بخصوص هذه الأخيرة: إنّ المقولات بما هي الأفاهيم الأصلية الحقة للفاهمة، لها هي الأخرى أفاهيمها المشتقة المحضة التي لا يمكن إغفالها بأي حال في سستام كامل للفلسفة الترسندالية، لكن يمكن أن أكتفي بالإشارة إليها في محاولة نقدية فقط.

وليسمح لي أن أسمي هذه الأفاهيم الفاهمية، المحضة إنما المشتقة، أُحاميل الفاهمة المحضة (في مقابل المحمولات). وما إن نحصل على الأفاهيم الأصلية والبدئية حتى يصير من السهل أن نضيف إليها المشتقة والمتفرّعة، وأن نرسم شجرة نسب الفاهمة المحضة بكاملها. وبما أنّه ليس أن أعمل على اتمام السستام، بل فقط على المبادىء الضرورية للسستام، فإني أترك هذا الاتمام لعمل آخر. والحال، إنه سيمكن بلوغ هذا الهدف بسهولة إذا أخذنا المُصنّفات الأنطولوجية وأضفنا على سبيل المثال إلى مقولة السببية أحاميل القوة والفِعْل والانْفِعال، وإلى مقولة الاشتراك، الحُضُور والمقاوَمة، وإلى محمولات الجهة، الولادة والموت والتغيّر الخ . . . إن المقولات ممزوجة بأحوال الحساسِيَّة المحضة أو حتى فيما بينها، تعطي عدداً كبيراً من الأفاهيم القبلية المشتقة، وستكون الإشارة إليها وعرضها بأكمل ما يمكن جهداً مفيداً ومروِّحاً، لكنه جهد يمكن تجنّبه هنا.

وإني لأُعْفي نفسي، عن قصد في هذا العمل، من إعْطاء تعريفات بالمقولات مع أنّه من الأفضل أن تكون بحوْزتي. وسأحلِّل هذه الأفاهيم فيما بعد بقَدْر ما ينبغي بالصلة مع تعليم المناهج الذي أعْمله. ففي سستام للعقل المحض يمكن أن تُطلب مني بحق، أما هنا فإنها لا يمكن إلاّ أن تحوِّل الانتباه عن النقطة الرئيسية لبحثنا، وأن تُثير الشكوك والاعتراضات التي يمكن

(*) متى وأين وموضع، وكذلك، قبلُ ومعاً.

(**) الفعل والانفعال

أن نؤجّلها إلى مناسبة أخرى دون الاساءة إلى الهدف الأساسي. ومع ذلك يَطّلع بوضوح من القليل الذي قُلتُه، أنه ليس فقط من الممكن بل، أيضاً من السهل عَمَل معْجم كامل بهذه الأفاهيم مع كل الإيضاحات اللازمة. فالخانات موجودة الآن: ولا يبقى سوى مَلْئها. وفي طوبيقا سستامية كهذه ليس من الصعب أنْ نتعرّف على الموضع المناسب لكل أفهوم بالضبط وأنْ نَلْحظ في الوقت نفسه المواضع التي لا تزال فارغة.

{11}

على لوحة المقولات هذه، قد تبْدى بعض الملاحظات اللائقة التي ربما كان لها نتائج مُهمّة بالنسبة إلى الصورة العِلْمية لجميع المعارف العَقْلية. ذلك أنه من الواضح بذاته أنَّ هذه اللوحة مفيدة جداً في الجزء النظري من الفلسفة، بل لا غنى عنها للمخطّط الاجمالي لعلم من حيث يعتمد على أفاهيم قبلية ومن أجل أن يُقسم رياضياً بموجب مبادىء متعينة، حيث إن اللوحة المذكورة تتضمن بشكل كامل جميع الأفاهيم الأصلية للفاهمة، بل صورة سسْتامها في الفاهمة البشرية، وترشدنا من ثم إلى آنات العلم الاعتباري المُزمَع ونسقه أيضاً، كما سَبق أنْ برهنت على ذلك[1]. وإليكم الآن بعض هذه الملاحظات:

الأولى: إن هذه اللوحة التي تتضمن أربعة أصناف من الأفاهيم الفاهمية، تنقسم أولاً إلى قسمين، أحدهما يتعلق بموضوعات الحدس (محضة كانت أم أمپيريّة) والثاني بوجود هذه الموضوعات (بعضها بالنسبة إلى بعض، أو بالنسبة إلى الفاهمة).

والصنف الأول أسمّيه صنف المقولات الرياضية، والثاني صنف المقولات الدينامية وليس للصنف الأول كما هو واضح، متضايفات. ولا نجد ذلك إلّا في الثاني. ويجب أن يعود سبب هذا الفرق إلى طبيعة الفاهمة.

الملاحظة الثانية، ثمة على أيّ حال عدد متساوٍ من المقولات في كل صنف أعني، ثلاث. وهذا ما يستحق بدوره تفكيراً حيث إن كلَّ تقسيم قبلي بأفاهيم يجب أنْ يكون ثنائياً. أضف إلى ذلك، إنَّ المقولة الثالثة في كل صنف تنجم دائماً من ربط الثانية بالأولى:

فـ ((الجملة)) ليست سوى ((الكثرة)) منظوراً إليها ((كوحدة))، و ((الحصر)) سوى ((الواقع)) مربوطاً ((بالنفي))، و ((الاشتراك)) سوى سببيّة جوهر متعين بآخر يتعين به بدوره، و ((الضرورة)) أخيراً سوى الوجود المعطى بالإمكان نفسه. لكن لا تَحْسِبَنَّ من جراء ذلك، أنَّ المقولة الثالثة هي مجرَّد أفهوم مشتقّ وليس أفْهوماً أصلياً للفاهمة المحضة. ذلك أنَّ ربط الأولى بالثانية للإتيان بالأفْهوم الثالث، يتطلب فعلاً خاصاً للفاهمة ليس هو هو الفعل الحاصل في الأول والثاني. فأفهوم ((العدد)) (المنتمي إلى مقولة الجملة) ليس ممكناً أينما وجد أفهوما ((الكثرة))

---

(1) في: أولى المبادىء الميتافيزيقية لعلم الطبيعة.

و ((الـوحـدة)) (في تصـور الـلامتنـاهي مثـلاً). وكـذلـك، فَمِنْ أنّي أربط أفْهومَـي ((السبب)) و((الجـوهر))، لا يمكنني أن أفْهم ((التـأثير))، أيْ كيفَ يُمكن لجـوهرٍ أنْ يكـون سبباً لشيء في جوهر آخر. وعليه ينجم أنه يجب لذلك فِعْلٌ خاصّ للفاهمة، والأمر نفسه لما تبقى.

الملاحظة الثالثة: مقولة واحدة، هي مقولة ((الاشتراك)) الـواقعة تحت العنـوان الثالـث، لا يظهر توافقها، بمثـل وضوح تـوافق الأخرى، مـع صورة الحكم الشرطي المنفصـل المقابـل لها في لوحة الوظائف المنطقية.

ولنتثبّت من ذلك التوافق، يجب ملاحظة أنه في كل حكم شرطي منفصـل، يُتصور الفَلَك (بمجمل كل ما هو متضمن في هذا الحكم) بوصفـه كلاً منقسماً إلى أجْزاء (من الأفـاهيم المنساقـة تحته)، وأنّ هذه الأجزاء، ومن حيث إنّ أحدها لا يمكن أن يكون متضمناً في الآخر، تُتصـور لا مُنْساقة بعضاً تحت بعض، بل منساقة بعضاً مع بعض، إنما ليس في اتجاه واحد كما هـو الحال في سلسلة، بـل بالتبـادل كما هـو الحال في مجمّـع (أعني إنّ طرْحَ طـرفٍ من أطـراف القسمـةِ يعني استبعاد جميع الأطراف الأخرى، والعكس صحيح).

والحال إنه عندما يُفكَّر ارتباط كهذا في كلٍّ من الأشياء، فإنَّ واحـداً منها لا ينسـاق كمسبَّبٍ تحت آخر انسياقه تحت سبب وجوده، بل إنّها، معاً وبـالتبادل، تنسـاق بعضاً مـع بعض بوصفـ الـواحد منهـا سبباً لـلآخـر من حيث تَعيُّنـه (ومثـلاً في الجسم الـذي تتجـاذب أجـزاؤه وتتنـابـذ بالتبادل). وذاك نوع آخر من الاقتران غير ذلـك الذي يُصَـادَف في مجرّد عـلاقة السبب بـالمسبَّب (المبدأ بالنتيجة) وحيث لا تعيّن النتيجة بدورها المبدأ، ولا تشكل بالتالي كلاً معـه (كخالق العـالم والعالم). وهذه الطريقة التي تتبعها الفاهمة عندما تتصور فَلَك أفْهوم منقسم، تتبعها أيضاً عندمـا تفكـر في شيء بوصفـه يَنقسم، وهي تتصور أطـراف القسمة، في الحـالـة الأولى من حيث ينبـذ واحدها الآخر مع أنها مربوطة في فَلَكٍ واحد، كما تتصور الأجزاء في الحالة الثانية بوصفهـا يتمتع كلٍ واحد منها (بما هو جوهر) بوجود مستقل عن وجود الأخرى، وبوصفه، مع ذلك مـربوطـاً في كلٍّ واحد.

{12}

إلاّ أنّه يوجد في فلسفة القدماء الترسندالية بابـاً يتضمن أفاهيم الفـاهمة المحضـة التي، رغم أنها لا تُعَد من المقولات، كانت تصلح في رأيهم كأفاهيم قبلية للموضوعات. ولوْ صحّ ذلك لزاد عدد المقولات وهو محال. وكان يُعبَّر عن هذه الأفاهيم بهذه العبارة الشهيرة جداً عند المدرسيـين: quolibet ens est unum, verum, bonum (*). لكن، على الرغم من أن استعمال هذا المبدأ قد أدى قبلاً إلى نتائج بالغة الضّعة (كـانت تعطي مجـرد قضايـا تحصيل حـاصل) إلى حـد أنّها لم تقبل في العصور الحديثة ضمن الميتافيزيقا إلاّ من باب اللياقة، فإن فكـرةً صمدت كـل هذا الـوقت تظلّ

(*) ما يلائم الكائن هو الوحدة والحقيقة والكمال.

تستحق، مهما بدت فارغة، أن بحث عن أصلها، وتسمح بالافتراض أنّ مبدأها يقيم في إحدى قواعد الفاهمة، وأن هذا المبدأ قد أُوِّل تأويلاً خاطئاً، كما يحصل عادة. إنّ هذه المحمولات الترسندالية المزعومة للأشياء، ليست سوى مطالب ومعايير منطقية لكل معرفة بالأشياء بعامة، قائمة على مقولات الكم، أعني الوحدة والكثرة والجملة. إلاّ أن هذه المقولات التي كان يجب اتخاذها بمعنى مادي، وبالأحرى بوصفها متعلقة بإمكان الأشياء نفسها، لم يستعملها القدماء حقاً إلاّ بالمعنى الصوري كمطلب منطقي لازم لكل معرفة. وكانوا مع ذلك، بطريقة هوجاء، يجعلون من هذه المعايير الفكرية صفات للأشياء نفسها. أقصد، إنه في كل معرفة لموضوع هناك وحدة الأفهوم التي يمكن أنْ نُسَمِّيها الوحدة النوعية من حيث إنّنا، تحت هذا الأفهوم، نفكر فقط بوحدة مجموع متنوِّع المعارف، تقريباً على غرار وحدة «الموضوع» في مسرحية أو موعظةٍ أو حكاية. وهناك ثانياً الحقيقة بالنسبة إلى النتائج، فبقدر ما يكون هناك من نتائج صحيحة تستمد من أفهوم معطى، بقدر ما يكون من علائم على واقعه الموضوعي. وهذا ما يمكن أنْ نسمّيه الكثرة النوعية للعلائم العائدة إلى أفهوم بوضفه مبدأها المشترك (لا تفكَّر فيه بوصفها كماً). وثمة ثالثاً وأخيراً، الكمال، الذي يقوم على أن هذه الكثرة تحال بدورها إلى وحدة الأفهوم وتتوافق تماماً وحصراً معه، وهي ما يمكن أن نسميه التمامية النوعية (الجملة). وعليه يتّضح أنّ هذه المعايير المنطقية لإمكان المعرفة بعامة لا تُحوِّل هنا مقولات الكم الثلاث، حيث يجب أن يسلِّم بالوحدة في إنْتاج الكم انتاجاً متجانساً بشكل شامل، إلاّ بِقصْد رَبْط عنَاصر معرفية وإن متباينة في وعي واحد، من خلال عدّ كيف المعرفة بمثابة مبدأ. وهكذا فإن معيار إمْكان أفْهوم (وليس إمْكان موضوعه) هو التعريف الذي فيه تُشكل وحدة الأفهوم وحقيقة كل ما يمكن أن يُشْتَق منه أولاً، وتمامية كل ما يمكن أن يستمد منه ثانياً، مستلزمات انشاء الأفهوم. وكذلك فإنّ معيار صحة الفَرْض يقوم على مفهومية مبدأ التفسير المقرّر، وعلى وحدته (دون فرض مساعد) وحقيقة الاستنتاجات المشتقة منه (توافق هذه فيما بينها ومع التجربة) ويقوم أخيراً على تمامية مبدأ التفسير بالنسبة إلى هذه الاستنتاجات التي لا تفيد، لا أكثر ولا أقل مما كان مسلماً به في الفَرْض، بل تسترجع تحليلياً وبعدياً، ما كان قد فكّر تأليفياً وقبلياً، وبتوافق معه. وهكذا فإن أفاهيم الوحدة والحقيقة والكمال، لا تُكمل البتة لوحة المقولات الترسندالية كما لو أنّ فيها نقص ما، بل يدخل استعمالها فقط، إذا ما نُحِّيت علاقتها بالموضوعات تنحيةً تامة، في القواعد المنطقية العامة لتوافق المعرفة مع نفسها.

الباب الثاني

في تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحضة

الفصل الأول

{13}

في مبادىء التسويغ الترسندالي بعامة

في الكلام على ما يجوزوما لا يجوز، يفرّق المتشرّعون في الدعوى بين سؤال الأحقيّة (quid juris) وسؤال الواقعية (quid facti)، ويطلبون دليلاً على كل منهما، فيسمّون الأول، الذي عليه أن يعرض جوازَ أو بالأحرى أحقيَّةَ الدعوى، تسويغاً. ونحن نستخدم مجموعةً من الأفاهيم الأمْپيرية من دون أن يعارضنا أحد، فنظن أنّه يحقّ لنا، حتى من دون تسويغ، أن نَنْسب إليها معنى ودلالةً مُتَخَيَّلة، لأنّ لدينا دائماً التجربة كي نبرهن على واقعيّتها الموضوعية. لكنّ ثمة أيضاً أفاهيم مختلسة، كأفهُوميْ السعادة و القَدَر، صحيح أنها قد درجت بتغاضٍ شبه عام، إلاّ أنّه يطرح أحياناً بصددها السؤال: بأيّ حقّ؟ فيعرّضنا تسويغها إلى إحراج غير يسير، لأنه لا يمكن أن نعثر على أيّ مبدأ واضح، في التجربة أو في العقل، يجوِّز صراحةً استعمالها.

لكنْ، يوجد بين كثرة الأفاهيم التي تشكّل نسيج المعرفة البشرية الشديد الاختلاط، بعضٌ منها مخصصٌ للاستعمال القبْلي المحض (بمعزل تامّ عن التجربة) ويحتاج تجْويزه دائماً إلى تسويغ، ذلك أن براهين التجربة لا تكفي لإضْفاء المشروعية على مِثل هذا الاستعمال، في حين أنّه يجب معرفة كيف يمكن لهذه الأفاهيم أنْ تكون على صلة بأشياء لا تستمدها هي من التجربة. أسمي إذن، شرحَ كيفَ تكون الأفاهيم القبلية على صلة بموضوعات تسويغاً ترسندالياً لها وأميِّزه عن التسويغ الأمپيري الذي يُظهر كيف نحصّل الأفْهوم بالتجربة وبالتفكّر فيها، فلا يتعلق من ثَمَّ، بمشروعية هذا الأفهوم، بل بالواقعة التي أدت إلى حيازته.

ولقد تحصل لدينا، سابقاً، ضربان من الأفاهيم، مختلفان كلياً إنما يتفق واحدهما مع الآخر في أنها على صلة بالموضوعات على نحو قبلي تماماً، عنيت بها أفهومَيْ المكان والزمان كصورتين للحساسية، والمقولاتِ كأفاهيم للفاهمة. ومحاولة البحث عن تسويغٍ أمْپيري لهذه الأفاهيم، ستكون من العبث لأنّ ما يميز طبيعتها يقوم بالضبط في أنها على صلة بموضوعاتها دون أن نستعير، كي نتصورها، شيئاً من التجربة. فإذا كان يَلْزمَها تسويغ، فإنّه يجب أن يكون دائماً ترْسِنْدالياً.

ومع ذلك، فإنه يمكن، بالنسبة إلى هذه الأفاهيم، كما بالنسبة إلى كل معرفة، أن نبحث في التجربة، لا عن مبدإ إمكانها، بل عن الأسبابِ الظرفية لإنتاجها. ذلك أن انطباعات الحواس

تعطي أول فرصة لافتتاح كل قدرتنا المعرفية بصددها، ولإقامة التجربة التي تتضمن عنصرين جدّ متغايرين، أعني: مادةً للمعرفة، عن الحواس و صورةً معينة كي تنظّمها، عن المصدر الباطن للحدس المحض وللفكر اللذين لا يعملان، ولا ينتجان أفاهيم إلّا بمناسبة المادة. وعليه فإن البحث عن أولى جهود ملكتنا المعرفية للارتفاع من الادراكات المفردة إلى الأفاهيم العامة هو مشروع ذو فائدة كبيرة جداً ولا شك. وإنه يجب أنْ نعترف بفضل لوك الشهير في كونه أول من شق الطريق إليه. إلّا أنّ تسويغاً للأفاهيم القبلية المحْضة لا يمكن أن يتمّ البتة على هذا النحو، لأنّ هذه الطريق لا تؤدي إليه بتاتاً بسبب أنّ على هذه الأفاهيم أنْ تقدِّم، فيما يخص استعمالها المقبل الذي يجب أنْ يكون مستقلاً استقلالاً تاماً عن التجربة، شهادة ميلادٍ مختلفة تماماً عن شهادة أصلها التجربي. وعليه، أسمي محاولة الاشتقاق الفسيولوجي هذه التي لا يمكن أن تسمى تسويغاً أصلاً لأنها تتعلق بسؤال الواقعية، أسمّيها شرحاً لحيازة المعرفة المحضة. ويتضح من ثَمّ أنّه يمكن أنْ يكون لهذه الأفاهيم تسويغ تِرْسِنْدالي وحسب، وليس أمْپيري البتة، وأنّ هذا الأخير بالنسبة إلى الأفاهيم القبلية المحضة، ليس سوى محاولات باطلة يمكن أن ينصرف إليها فقط ذاك الذي لم يَفْقَه طبيعة هذه المعارف الخاصة جداً.

لكن، مع أنّ ثمة نمطاً وحيداً مسموح به لتسويغ ممكن للمعرفة القبلية المحضة هو التسويغ على الطريقة التِرْسِنْدالية، فإن ذلك لا يستتبع أن يكون لازماً لزوماً لاغنى عنه. فلقد تتبعنا أعلاه أفاهيم المكان والزمان حتى مصادرها بواسطة تسويغ تِرْسِنْدالي وشرحنا مصداقيتها الموضوعية القبلية وعيّناها. ومع ذلك، فإن الهندسة تتابع سيرها الآمن عبر المعارف القبلية وعيّناها. ومع ذلك، فإن الهندسة تتابع سيرها الآمن عبر المعارف القبلية وحدها من دون أن يكون بها حاجة إلى أن تطلب من الفلسفة شهادة تثبت الأصل المحض والشرعي لأفهومها الأساسي ((المكان))؛ لكن استعمال الأفهوم، في هذا العلم، ينحصر بالعالم الحسي الخارجي الذي صورة حدسه المحضة المكان، حيث تتمتع بالتالي كل معرفة هندسية، لأنها مؤسسة على حدس قبلي، ببداهة لا توسط فيها، وحيث بالمعرفة نفسها، تُعطى الموضوعات قبلياً (من حيث الصورة) في الحدس. أما **الأفاهيم الفاهمية المحضة** فتولّد على العكس الحاجة اللازبة إلى البحث لا عن تسويغها الترسندالي وحسب، بل أيضاً عن تسويغ المكان. إذْ بما أنّ المحمولات التي نحملها هنا على الموضوعات ليست محمولات الحدس ولا الحساسية، بل محمولات الفكر القبلي المحض، فإنّ هذه الأفاهيم تتصل بالموضوعات بعامة، بمعزل عن كل شروط الحساسية، وبما أنّها ليست مؤسسة على التجربة، فإنّه لايمكنها أنْ تُظهِر قبلياً في الحدس أيَّ موضوع عليه يتأسس تأليفها قبل أيِّ تجربة، وهي لا تثير من ثمّ الشكوك حول مصداقيتها الموضوعية وحدود استعمالها وحسب، بل تجعل أفهوم المكان نفسه مُلْتَبِساً لأنّها تنزع إلى استعماله خارج جميع شروط الحدس الحسي. ولذا كان من الضروري أن نُسوِّغه أعلاه تسويغاً ترسندالياً. يجب إذن إقناع القارىء بوجوب مثل هذا التسويغ الترسندالي وجوباً لازباً قبل أنْ يخطو خطوة واحدة في حقل العقل المحض، لأنّه من دون ذلك، سيسير كالأعمى، وسيكون عليه بعد أن يكون قد تاه هنا وهناك، أن يؤوب إلى الجهل الذي منه انطلق. لكنْ، عليه أيضاً أنْ يرى سلفاً بوضوح الصعوبة التي لا مفرّ

منها، كي لا يتذمر من الغموض الذي يكتنف الشيء نفسه أصلاً، أو كي لا يتخاذل قبل الأوان أمام العوائق التي يجب إزاحتها، لأن المسألة هي: إمّا التخلّي تماماً عن كلّ ما تدّعيه رؤى العقل المحض في أكثر الحقول جاذبيةً، أعني الحقل الذي يتخطى حدود كلّ التجارب الممكنة، وإمّا إنجاز هذا البحث النقدي إنجازاً تاماً.

ولقد استطعنا أعلاه، بقليل من الجهد، أن نوضّح، بصدد أفاهيم المكان والزمان، كيف يجب عليها بوصفها معارف قبلية أن تكون، مع ذلك وبالضرورة، على صلة بموضوعات، وكيف تجعل معرفة تأليفية بهذه الموضوعات ممكنة، بمعزل عن كل تجربة. وبما أنّ الموضوع لا يمكن أنْ يظهر لنا، أيْ أنْ يكون موضوعاً للحدس الأمبيري إلاّ بواسطة صورتيّ الحساسية المحضَتيْن، فإنّ المكان والزمان هما حدسان محضان يتضمنان قبلياً شرط إمكان الموضوعات بوصفها ظاهرات، وإنّ التأليف الحاصل فيهما يتمتع بمصداقية موضوعية.

أما مقولات الفاهمة فهي، على العكس، لا تقدّم لنا أيَّ شروطٍ بموجبها تعطى الموضوعات في الحدس؛ ويمكن، من ثَمّ، ولا شك، أن تظهر لنا الموضوعات من دون أن يكون عليها أنْ تتعلق بالضرورة بوظائف الفاهمة، ومن دون أنْ تتضمّن الفاهمة إذنْ شروطها القبلية. ولذا تبرز هنا صعوبة لم نصادفْها في حقل الحساسية، وهي: كيف يمكن لشروط الفكر الذاتية أنْ تتمتّع بمصداقية موضوعية، أعني أنْ تعطي شروط إمكان كل معرفة بالموضوعات؟ لأن الظاهرات يمكن، ولا شك، أنْ تعطى في الحدس من دون وظائف الفاهمة. وآخذ مثالاً، أفهومَ السبب الذي يدلّ على نوع خاص من التأليف لأنه إلى جانب شيء ما ((أ)) يوضع آخر مغايراً كلياً ((ب)) بموجب قاعدة. وليس من الواضح لماذا يجب أنْ تتضمن الظاهرات شيئاً من هذا القبيل، إذ لا يمكن أنْ نسوق التجارب كأدلّة لأنه يجب أن نتمكن من أن نُبيِّن المصداقية الموضوعية لهذا الأفهوم قبلياً ولأنّه، من ثم، من المشكوك فيه قبلياً، ما إذا كان مثل هذا الأفهوم فارغاً تماماً وما إذا كان بإمكانه أنْ يحظى في أي محل بأيّ موضوع من بين الظاهرات. إذ أنه من الواضح أنْ يكون على موضوعات الحدس الحسي أن تكون موافقة للشروط الصورية للحساسية القائمة قبلياً في الذهن، لأنها بدون ذلك لن تكون موضوعات لنا؛ لكن ما تصعب إقامة الدليل عليه هو أن يكون عليها بالإضافة إلى ذلك أن تكون موافقة للشروط التي تحتاج إليها الفاهمة في وحدة الفكر التأليفية. لأنه من المحتمل جداً أن يكون ثمة ظاهرات تتقوّم من حيث لا تجدها الفاهمة موافقة البتة لشروط وحدتها، وأنْ يكون كل شيء مختلطاً من حيث إنه في سلسلة الظاهرات مثلاً لا يحضَر شيءٌ يُعطِي قاعدة التأليف ويكون مناسباً بالتالي لأفهوم السبب والمسبَّب، فيكون هذا الأفهوم فارغاً تماماً وباطلاً ولا معنى له. ولن يقلل ذلك من إمكان أن تقدِّم الظاهرات موضوعاتٍ لحدسنا، لأن الحدس لا يحتاج إلى وظائف الفكر بحال من الأحوال.

أما أنْ نفكّر في التخلص من العناء الذي تُكبِّده مثل هذه الأبحاث بالقول: إنّ التجربة تعطي باستمرار أمثلة على موافقة الظاهرات للقواعد تتيح لنا فرصة كافية لاستخراج أفهوم السبب والتحقق في الوقت نفسه من المصداقية الموضوعية: فمعناه اننا نلاحظ أن أفهوم السبب لا يتولّد البتة بهذه الطريقة، بل يجب إمّا أن يَجِدَ أساسه في الفاهمة بشكل قبلي تماماً، وإمّا

أنْ يُهمَل نهائياً بوصفه مجرد سراب. ذلك أنَّ هذا الأُفهوم يستلزم بإطلاق أنْ يكون شيء ((أ)) على نحو يكون معه شيء آخر (ب) يتليه بالضرورة وبموجب قاعدة كلية إطلاقاً. وتعطي الظاهرات حقاً حالاتٍ يمكن أن نستمدَّ منها قاعدة بموجبها يحصل شيء ما عادة؛ لكن، لايمكننا البتة أن نستخلص أنّ التالي هو ضروري؛ ومن ثَمَّ فإنَّ لتأليف السبب والمسبَّب كرامةً ملازمةً له لا يمكن أن يُعبَّر عنها أمْبيرياً، أعني، إن المسبَّب لا يضاف ببساطة إلى السبب، بل إنه يوضع به ويتليه. أضف، إنّ الكليّة الصارمة للقاعدة ليست هي أيضاً خاصية من خواص القواعد الأمبيرية التي يمنحها الاستقراء كليةً مقارنة وحسب، أي إمكان أنْ توسَّع استعمالها. وسيكون استعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة شيئاً مغايراً تماماً فيما لو كان يجب أن نرى فيها مجرد منتجات أمْبيرية.

{14}

الانتقال الى التسويغ الترسندالي للمقولات

ليس هناك سوى حالتين ممكنتين قد يتطابق فيهما تصوّر تأليفي وموضوعاته، ويكون على صلة ضرورية بها، ويلتقي بها نوعاً من الإلتقاء: إمَّا أنْ يكون الموضوع وحده هو الذي يجعل التصوّر ممكناً، وإمّا التصور وحده الموضوع. في الحالة الأولى لن تكون العلاقة سوى أمبيرية ولن يكون التصور ممكناً البتة قبلياً، وتلك هي الحال مع الظاهرات بالنسبة إلى ما ينتمي إلى الإحساس فيها. أما في الحالة الثانية، ومع أنَّ التصوّر في حدّ ذاته لا يولّد موضوعه وجودياً (إذ لا يدور الكلام هنا قط على العِلّية بالإرادة)، فإن التصور يُعَدُّ معيِّناً قبلياً بالنظر إلى الموضوع عندما يمكن، به وحده، أن نعرف شيئاً بوصفه موضوعاً. لكنْ، ثمة شرطين فقط يجعلان معرفة موضوع ممكنة: أولاً الحدس الذي به يُعطى هذا الموضوع، إنما فقط كظاهرة؛ وثانياً الأُفهوم، الذي به يُفكَّر موضوع يتناسب مع هذا الحدس. لكن، من الوا ضح حسب ما تقدم أنَّ الشرط الأول، أي ذلك الذي به وحده يمكن للموضوعات أنْ تُحْدس، هو الذي يؤسس بالفعل الأشياء قبْلياً وصورياً في الذهن. وشرْطُ الحساسية الصوري هذا، تُلبِّيه إذن بالضرورة جميعُ الظاهرات لأنها لا يمكن أن تظهر، أي لا يمكن أن تُحدس وتُعطى أمبيرياً إلاّ به. والسؤال الآن، ما إذا لم يكن ثمة أيضاً، سلفاً، أفاهيم قبلية كشروط بموجبها وحدها يُفكَّر شيء ما، مع أنّه لا يُحْدس، بوصفه موضوعاً بعامة، إذ في هذه الحالة، ستكون كل معرفة أمْبيرية للموضوعات مطابقة بالضرورة لتلك الأفاهيم لأنّه، من دون افتراضها، لا شيء مُمكن كموضوع للتجربة. والحال، إنّ كل تجربة تتضمّن، بالإضافة إلى حدس الحواس الذي به يُعطى الشيء، أفهوماً لموضوع يُعطَى في الحدس أو يظهر؛ ثمة إذن أفاهيم موضوعات بعامّة تؤسِّس بوصفها شروطاً قبلية، كلَّ معرفة تجربية؛ وعليه، فإنّ المصداقية الموضوعية للمقولات كأفاهيم قبلية تستند إلى كون التجربة (من حيث صورة التفكير) ممكنة بها وحدها؛ لأنها بذلك، ستكون على صلة بموضوعات التجربة بالضرورة وقبلياً، إذْ بها وحسب سيُمكن أن يُفكَّر بعامة موضوع ما للتجربة.

للتسويغ التِرْسِنْدالي لجميع الأفاهيم القبلية إذن مبدأ يجب أن يوجِّه كلَّ البحث، ألا وهو:

يجب التعرف على هذه الأفاهيم بوصفها شروطاً قبلية لإمكـان التجربـة (إنْ للحدس القـائم فيها وإنْ للتفكير). وأفاهيم تقدّم الشروط الموضوعية لإمكان التجربة تكون بذلك بالذات ضروريـة. أما استعراض التجربة حيث تصادف هي، فليس تسويغاً لها (بـل إظهار) لأنّها لن تكـون بذلـك إلّا عرضيّـة. ومن دون تلك الصلة الأصليـة للتجربـة الممكنة حيث تستحضر كـل موضـوعـات المعرفة لا يمكن قط فَهْمُ أنْ تكون على صلةٍ بموضوع ما.

وقد افْتَقر لوك الشهير إلى هذه النظرة. ولأنّـه وجد في التجـربة أفـاهيم فاهميـةً محضة، فقـد اشتقّها أيضاً من التجربة، لكنه تصرف بلا ـ اتساق إلى حدّ أنّه حاول الوصول بذلك إلى معارف تتخطى كثيراً كل حدود التجربة. وقـد أدرك دِيْفِـد هْيـوم أنه كي يكـون لنا حق القيـام بذلـك، يجب أن يكـون لتلك الأفاهيم أصـل قبلي. لكن بمـا أنّه لم يستـطع أنْ يتبيّنَ كيف من الممكن أن يكون على الفاهمة أن تُفكِّر أفاهيم بوصفها مربوطة ربطاً ضرورياً في موضـوع، مع أنّها في ذاتهـا ليست مربوطة في الفاهمة؛ ولّما لم يخـطر ببالـه أنّ الفاهمـة قد تكـون بهذه الأفـاهيم نفسها خـالقةً للتجربة حيث تصادف موضوعاتها، فقد رأى نفسه مضطراً إلى أنْ يشتقهـا من التجربـة (أعني، من التداعي المتكرّر في التجربة تتولد ضرورة ذاتيـة ينتهي الأمر إلى حسبـانها خطأً بمثـابة ضرورة موضوعية، أي بفعل العادة)؛ لكنّه كان فيما بعدُ متّسقاً جـداً عندمـا أعلن أنّه من المحـال تخطي حدود التجربة بتلك الأفاهيم والمبادىء التي تولّدها. إلّا أنّ الاشتقاق الأمبيري الذي لجأ إليه كلا الاثنين لا يمكن أنْ يتّفق مع حقيقة المعارف العِلميـة القبْلية التي لـدينا، الـرياضـة المحضة وعلم الطبيعة العام؛ فهو يتهافت إذن بشهادة الواقع.

وقـد فتح أول هـذين الرجلين الشهـيرين الباب عـلى مصراعيه للشـطط، لأنّ العقل مـا إنْ يكـون الحقّ إلى جانبـه حتى لا يعود يَنْحبس في قَفَص بفضـل نصائـح الاعتـدال المُبهمـة؛ وقـد استسلم الثاني كلياً إلى الرَيْبية عندما ظنّ أنـه اكتشف أنّ كل مـا يُعَدّ عقـلاً هو تضليـل لقدرتنـا المعرفية. وسنحاول الآن أنْ نرى إنْ لم يكن بالإمكان جعل العقل البشري يجتاز هاتين العثْرتين، وإرشاده إلى حدود متعيّنة، وترك حقل نشاطه الغائي بأسره مفتوحاً مع ذلك.

وأريد أن أقتصر بدءاً على التذكير بمعنى المقولات. إنها أفاهيم موضوع بعامة، بواسطتها يُعَدّ حدس هذا الموضوع متعيّناً بالنسبة إلى إحدى الوظـائف المنطقيـة للأحكـام. فوظيفـة الحكم الحملي هي عـلاقة الحـامل بـالمحمول مثـال: جميع الأجسـام تنقسم. إلّا أننا بـالنسبـة إلى الاستعـمال محض المنطقي للفاهمة لا نُعَيِّن أياً من الأفْهومين يجب أنْ يُعطى وظيفـة الحامـل وأيُّهما وظيفـة المحمول. ذلك أنّه يمكننا القول أيضاً إنّ بعضَ ما ينقسم هو جسم. لكنْ، عندما أضعُ أفهـوم الجسم تحت مقولة الجوهر، يكون قد تقرّر أنّ حدسـه الأمبيري يجب أنْ يُعَـدّ أبداً في التجـربة بمثـابة حـاملٍ وحسب، وليس البتّة بمثابة مجرد محمول. والأمر على النحو عينه بالنسبة إلى سائر المقولات.

الفصل الثاني

التسويغ الترسندالي للأفاهيم الفاهمية المحضة

{15}

في إمكان الربط بعامة

يمكن لمتنوِّع التصورات أنْ يُعطى في حدسٍ محض حسّي، أعني في حدس هو محض تَلَقٍّ. ويمكن لصورة هذا الحدس أنْ تقوم قبلياً في قدرتنا التصورية من دون أن تكون سوى نمط تأثر الذات. إلاّ أن ربط (Conjunctio) متنوِّع بعامّة لا يمكن أنْ يأتينا مرة من الحواس، ولا أنْ يكون إذن متضمناً معاً في صورة الحدس الحسي المحضة، لأنه فعل لتلقائية ملكة التصوّر؟ وبما أنّه يجب أن نسمي هذه الأخيرة فاهمة كي نميّزها عن الحساسية، فإن كل ربط، سواءٌ وعيناه أمْ لمْ نَعِهِ، وسواءٌ كان ربطاً لمتنوِّع الحدس أمْ لأفاهيمَ متنوِّعة، وسواءً كان الحدس في الحالة الأولى حسّياً أم لا، هو فِعْلٌ للفاهمة يجب أن نُطلِق عليه إسماً عاماً هو التأليف كي نشير به معاً، إلى أنّه لا يمكننا أن نتصور أيَّ شيء مربوطاً في الموضوع دون أنْ نكون قد ربطناه بأنفسنا، وأنَّ الربط هو التصور الوحيد من بين جميع التصورات الذي لا يمكن أنْ يُعطَى بالأشياء، بلْ يمكن للذات وحدها أنْ تقوم به لأنّه فِعْلٌ من أفعال تلقائيتها. ونرى بسهولةٍ هنا أنَّ هذا الفِعْل يجب أنْ يكون واحداً، أصلاً، ويصلح بالتساوي لكلِّ ربط، وإن الحلّ (التحليل) الذي هو نقيضه، على ما يبدو، يشترطه أبداً مع ذلك، لأنه حيثُ لم يسبقْ للفاهمة أنْ ربطَتْ شيئاً، ليس بإمكانها أنْ تحُلَّ شيئاً، لأنّ بها وحدها إنّما أمكن للشيء أنْ يعطى مربوطاً لملكة التصور.

لكنّ أُفهوم الربْط ينطوي بالإضافة إلى أفهوم المتنوِّع وتأليفه، على أفهوم وحدته أيضاً. والربط هو تصوّر لوحدة المتنوِّع التأليفية[1]. فتصوّر هذه الوحدة لا يمكن إذن أنْ يتولد من الربط، بل إنّه بإنضيافه إلى تصوّر المتنوِّع يجعل بدءاً أُفهوم الربط ممكناً. والوحدة التي تسبق قبلياً كل أفاهيم الربط لا تمتّ بأيّ صلة إلى مقولة الوحدة (فقرة 10)، لأن جميع المقولات إنّما تتأسس على الوظائف المنطقية في الأحكام، وفي هذه الأحكام سبق أن فُكِّر الربط وفكِّرت من ثَمَّ وحدة الأفاهيم المعطاة. فالمقولة إذن، تفترض سلفاً الربْط، وعلينا بالتالي، أن نبحث عن تلك الوحدة في مكان أعلى (كوحدة نوعية {12})، أعني في ما يتضمن مبدأ وحدة مختلف الأفاهيم في الأحكام، وبالتالي مبدأ إمكان الفاهمة حتى في استعمالها المنطقي.

---

(1) ولا يدخل في الحسبان مسألة معرفة ما إذا كانت التصورات تبقى هي هي نفسها وما إذا كان يمكن لأحدها إذن أن يفكر تحليلياً بآخر. ومع ذلك فإن الوعي بواحد منها من حيث يتعلق الأمر بالمتنوع يجب أن يكون دائماً متميزاً عن الوعي بالآخر، وليس مدار المسألة هنا إلاّ على تأليف هذا الوعي (الممكن).

{16}

في وحدة الابصار التأليفية ـ الأصلية

يجب أنْ يكون من الممكن أن يواكب «الأنا أفكر» جميع تصوراتي، إذ من دون ذلك سيكون ثمة شيء، مُتصَور فيَّ لا يمكنه أنْ يفكَّر البتة. وهذا يعني إما أن يكون التصور ممتنعاً وإما أن يكون لا شيئاً بالنسبة إليّ على الأقل. وذلك التصور الذي يمكن أن يكون معطى قبل أي تفكير يسمى حدساً. فكل متنوع الحدس هو إذنْ على صلة ضرورية بالأنا أفكر في الذات عينها حيث يصادف ذلك المتنوع. لكن هذا التصورهو فِعْل للتلقائية، أعني إنه لا يمكن أنْ يُعَدّ منتمياً إلى الحساسية. وأسميه إبصاراً محضاً لتمييزه من الأمپيري، أو أيضاً إبصاراً أصلياً، لأنه ذلك الإوْتعاء الذي، بتوْليده لتصوُّر «الأنا أفكّر» الذي يجب أنْ يكون من الممكن أن يواكب جميع التصورات الأخرى، وبكونه واحداً، وهو هو في كل وعي، لا يمكن أن يشتق من أي تصوّر آخر. وأسمي أيضاً وحدته، وحدة الإوْتعاء الترسندالية كي أدلّ إلى إمْكان المعرفة القبلية به. ذلك أنَّ التصورات المتنوِّعة المعطاة في حدس، لن يكون أيّ منها تصوّري إذا لم تَنْتَمِ كلها مجتمعةً إلى إوْتعاءٍ واحد؛ أعني إنّ عليها من حيث هي تصوراتي (على الرغم من أنني لا أعيها بما هي كذلك) أنْ تكون مع ذلك مطابقة بالضرورة للشرط الذي بموجبه وحده يمكنها أنْ تجتمع في إوْتعاء عام، إذ من دون ذلك لن ينتمي أي منها إليّ البتة. وعن هذا الربط الأصلي تَطْلَع نتائج كثيرة:

إنَّ شموليّة هُويّة الإبْصار تتضمن تأليف تصورات متنوِّعٍ مُعطى في حدس، وممكنةٍ بوعي هذا التأليف وحسب. لأن الوعي الأمپيري الذي يواكب عدة تصورات هو في ذاته وعي مشتَّت وليس على صلة بهُويَّة الذات. لا تقوم إذن هذه الصلة بمجرد أنْ أواكب بالوعي كل تصوّر، بل بأن أضيف تصوّراً إلى آخر وأن أعي تأليفهما. يمكنني إذن أن أتصوّر هوية الوعي في تصوراتي المعطاة فقط بشرط أنْ أقدر على ربط متنوِّع هذه التصورات في وعيٍ واحد، أعني، إنَّ وحدة الإبْصار التحليلية ليست ممكنة إلاّ بافتراض وحدة تأليفية ما[1]. فَفِكْرةُ: «هذه التصورات المعطاة في الحدس تنتمي إليَّ جميعاً»، تعني إذن: «إني أوحّدها في إوْتعاءٍ، أو إنّه يمكنني على الأقل أنْ

---

(1) وحدة الوعي التحليلية تتصل بكل الأفاهيم المشتركة بما هي كذلك، مثال ذلك إذا فكرت بالأحمر بعامة فإني بذلك أتصور قِواماً قد يوجد (بمثابة سمة) في شيءٍ ما، أو يرتبط بتصورات أخرى، فلا يمكنني إذن أن أتصوّر الوحدة التحليلية إلاّ بواسطة وحدة تأليفية مُفكَّرة سلفاً كمُمْكنة. والتصور الذي عليه أن يُفكَّر بوصفه مشتركاً بين أشياء مختلفة يُعَدُّ منتمياً إلى أشياء تنطوي أيضاً، بالإضافة إليه، على شيء مختلف، ويجب إذن أنْ يفكَّر مسبقاً في وحدة تأليمية مع تصوّرات أخرى (وإنْ ممكنة وحسب) قبل أنْ يكون بإمكاني أنْ أفكّر فيه وحدة الوعي التحليلية التي تجعل منه conceptus communis (*). إن وحدة الإبصار التأليفية هي إذن أرْفع نقطة يجب أن يعلّق بها كل الاستعمال الفاهمي، وحتى المنطق كله ومن ثمَّ الفلسفة الترسندالية. ويمكن القول إن هذه القدرة هي الفاهمة بالذات.

(*) أفهوماً مشتركاً.

أوحّدها فيه». وعلى الرغم من أنها ليست بعدُ وعياً بتأليف التصورات فإنّها تفترض إمكانه. بمعنى آخر، فقط لأنه يُمكنني أن أستوعب في وعيٍ واحد متنوِّع هذه التصورات، أسميها جميعاً تصوراتي، لأنه من دون ذلك سيكون لديّ ذاتٌ هي من التلَوُّن والإختلاف بقدر ما هناك من تصوراتٍ أعيها. فالوحدة التأليفية لمتنوّع الحدوس من حيث هي معطاة قبلياً، هي إذن مبدأ هُوِّيَّة الإبصار نفسه الذي يسبق قبلياً كلّ تفكيري المتعينّ، إلاّ أنّ الربط ليس في الموضوعات ولا يمكن أن يُستمد بأي شكل بواسطة الإدراك بحيث يكون على الفاهمة أن تتلقاه منها، بل إنّه فقط من عمل الفاهمة التي ليست هي نفسها شيئاً أكثر من القدرة على الربط القبلي وعلى إحالة متنوِّع التصورات المعطاة إلى وحدة الإبْصار، التي هي المبدأ الأعلى في المعرفة البشرية بأسرها.

وصحيح أنّ مبدأ الوحدة الضرورية للإبْصار نفسه هو مبدأ هُوِّيّ، وإنّه من ثَمَّ قضيّة تحليلية، إلاّ أنه يُبيِّن أنَّ تأليف المتنوع المعطى في الحدس هو تأليف ضروري من دونه لا يمكن لشمولية هُوِّيَّة الإِوْتِعاء أن تُفكَّر. ذلك أنه بواسطة الأنا، بما هو تصوّر بسيط، لا يُعطى أي مُتنوِّع. ولا يمكن أن يُعطى إلاّ في الحدس المتميز من الأنا ولا أن يُفكَّر إلاّ بالربط في وعيٍ. وإنَّ فاهمة يكون فيها المتنوع معطى، في الوقت نفسه، بالإوْتِعاء ستكون حدسية، أما فاهمتنا فلا تقدر سوى أنْ تفكِّر، وعليها أنْ تبحث عن الحدس في الحواس. أَعِي إذنْ ذاتاً هي هي بالنظر إلى متنوِّع التصورات المعطاة لي في حدس، لأني أُسَمِّي جميع التصورات التي تؤلف تصوراً واحداً، تصوراتي. وهذا معناه أنني أعي قبلياً تأليفاً ضرورياً لهذه التصورات، وهذا التأليف يُدعى الوحدة التأليفية الأصلية للإبصار التي تخضع لها جميع التصورات المعطاة لي إنما التي ينبغي أنْ تُحال إليها أيضاً من خلال تأليف ما.

{17}

مبدأ وحدة الابصار التأليفية هو المبدأ الأعلى لكل الاستعمال الفاهمي

كان المبدأ الأعلى لإمكان أي حدس بالنسبة إلى الحساسية، حسب الاستيطيقا الترْسِنْدالية: أن يخضع كل متنوّعه لشروط المكان والزمان الصورية. والمبدأ الأعلى لهذا الإمكان عينه بالنسبة إلى الفاهمة هو: أنْ يخضع كل متنوِّع الحدس لشروط وحدة الإبصار التأليفية ـ الأصلية[1]. فجميع تصورات الحدس المتنوعة، تخضع إذن للمبدأ الأول من حيث تُعطى لنا، وللثاني من حيث عليها أن تكون مربوطة في وعي؛ لأنه من دون ذلك لا يمكن لأي شيء، أنْ يُفكَّر أو

(1) المكان والزمان وجميع أجزائهما، حدوس وبالتالي تصورات مفردة مع المتنوع الذي تنطوي عليه (انظر الاستطيقا الترسندالية)، وليست إذن مجرد أفاهيم تُضمِّن وعياً واحداً بعينه في تصوراتٍ عدة، بل هي تصورات عدة في كل واحد منها وفي وعيه، ومن ثمّ فيها مركّبة، تصادف في النهاية وحدةَ الوعي كوحدةٍ تأليفية إنما أصلية مع ذلك. وفرديتها هذه مهمة في التطبيق (انظر {25}).

يُعرَف لأنَّ التصورات المعطاة التي لا تشترك في حيازة فِعْل الإبصار، «الأنا أفكر»، لا تكون مجتمعة في إوْتِعاءٍ واحد.

والفاهمة بالمعنى العام للفظ، هي ملكة المعارف، وهذه تقوم على الصلة المتعينة بين تصوراتٍ معطاة وشيء. لكن الشيء هو ما في أفهومه يتوحّد متنوِّع حدس مُعطي، والحال إن كل توحيدٍ للتصورات يتطلب وحدةَ الوعي في التأليف. فوحدة الوعي هذه هي إذنْ ما، وحده، يقيم الصلة بين التصورات وموضوع، ويقيم من ثَمَّ، مصداقيتها الموضوعية. وما يجعل منها معارف إذن، وما إليه إذن يستند إمكان الفاهمة نفسه.

المعرفة المحضة الأولى للفاهمة التي عليها يتأسس كل ما تبقى من استعمالها والتي هي في الوقت نفسه مستقلة تمام الاستقلال عن كل شروط الحدس، هي إذن مبدأ وحدة الابصار التأليفية الأصلية. فمجرد صورة الحدس الحسي الخارجي، المكان، ليست بعدُ أيّ معرفة؛ وهي تعطي فقط متنوع الحدس قبلياً من أجل معرفة ممكنة. لكن كي أعرف أي شيء في المكان، وخطاً على سبيل المثال، يجب أن أخطه، وأن أحقق تأليفياً ربطاً متعيناً للمتنوِّع المعطى؛ بحيث تكون وحدة هذا الفِعْل معاً وحدةَ الوعي (في أفهوم الخط). وبهذا بدءاً إنّما نعرف شيئاً (مكاناً متعيناً). فوحدة الوعي التأليفية هي إذن شرط موضوعي لكل معرفة، وأنا لست بحاجة إليها لأعرف شيئاً وحسب، بل يجب أن أخضع لها أيضاً كل حدس حتى يصير شيئاً لي، لأنّ المتنوّع لن يتوحد في وعيٍ بطريقة أخرى ومن دون هذا التأليف.

وهذه القضية الأخيرة هي أيضاً تحليلية، كما قلنا، على الرغم من أنها تجعل من الوحدة التأليفية شرطاً لكل فكر. فهي لا تقول شيئاً أكثر من أن جميع تصوراتي في أي حدس معطى يجب أنْ تكون خاضعةً للشرط الذي بموجبه فقط يمكن أن أنسبَها، بوصفها تصوراتي، إلى الذات الهُيَ هِيَ، ويمكن بالتالي أن أضمها بوصفها مربوطة تأليفياً في إبصار واحد تحت عبارة «أنا أفكر».

لكنّ هذا المبدأ ليس مع ذلك مبدأً لكلّ فاهمةٍ ممكنة بعامة، بل فقط مبدأ للفاهمة التي إبصارُها المحض، في التصور «أوجد»، ليس فيه بعدُ أي متنوع وإنَّ فاهمةً تعطي باوتِعائها متنوِّع الحدس معاً، وفاهمةً تُعطِي بتصوّرها لشيء، «الوجود» لأشياء هذا التصور معاً، لن تكون بحاجة إلى فِعْل خاصّ لتأليف المتنوِّع بصدد وحدة الوعي كما هي بحاجة إلى ذلك، الفاهمة البشرية التي تفكّر وحسب، ولا تحدس. لكنّ هذا المبدأ، بالنسبة إلى الفاهمة البشرية هو حتماً المبدأ الأول، حيث إنه يمتنع عليها أن تكوِّن أدْنى أفهوم عن فاهمةٍ أخرى ممكنة سواء كانت فاهمة حدْسية أو فاهمة تعتمد على حدس حسي مع كونه ضَرْب آخر غير ذلك الذي يتأسس على المكان والزمان.

{18}
ما هي وحدة الاوتعاء الموضوعية

إن وحدة الإبصار الترَنْسِنْدالية هي تلك التي توحِّد في أُفهوم عن الموضوع كل المتنوِّع المعطى في حدس. وتسمى من جَرّاء ذلك موضوعية، وعلينا أنْ نفرِّق بينها وبين وحدة الوعي الذاتية التي هي تَعَيُّن للحس الباطن، به يُعطى متنوّع الحدس ذاك أمْبيرياً، من أجل أنْ يُربط على هذا النحو. فأن يكون بإمكاني أنْ أعي أمْبيرياً المتنوع بوصفه معاً أو مُتتالياً فإنّ ذلك خاضع للظروف أو للشروط الأمْبيرية. وبالتالي فإنّ وحدة الوعي الأمْبيرية نفسها من خلال تداعي التصورات تتعلّق بالظاهرة بشكل عرضي تماماً. وعلى العكس إن صورة الحدس المحضة في الزمان بما هي فقط حدس بعامة، يتضمن متنوعاً معطى، تخضع لوحدة الوعي الأصلية وفقط عبر الصلة الضرورية بين متنوِّع الحس و: «الأنا أفكر»، الواحد؛ وإذن من خلال تأليف الفاهمة المحض الذي يؤسس قبلياً التأليف الأمبيري. وتلك الوحدة هي الوحيدة الصادقة موضوعياً، أما وحدة الإبصار الأمبيرية، التي لا نفحصها هنا والتي، على كل حال، لا تشتق من الأولى إلّا بموجب شروط معطاة عياناً، فهي ذات مصداقية ذاتية وحسب. فواحدٌ يربط تصور كلمة ما بشيء ما وآخر يربطه بشيء آخر؛ فوحدة الوعي فيما هو أمْبيري ليست صادقة بالنظر إلى ما هو معطى، لا ضرورياً ولا كلياً.

{19}
يقوم الشكل المنطقي لكلّ الأحكام في وحدة الابصار الموضوعية للأفاهيم المتضمنة فيها

لم يكن بإمكاني مرة أن أكون راضياً بالشرح الذي يعطيه المناطقة عن الحكم بعامة، والذي هو، حسب ما يقولون، تصور علاقة بين أفهومين. والحال، إنّ هذا الشرح لا ينطبق بأي حال إلّا على الأحكام الحمْلية وليس على الأحكام الشرطية المتّصلة والمنفصلة (من حيث إنّ هذه تتضمن لا علاقة أفاهيم وحسب بل، أيضاً، علاقة أحكام) وبدون أنْ أُجادلهم - ل خطإه (على الرغم من أن هذا الخطأ المنطقي قد ولّد عدة نتائج مؤذية)[1]، ألاحظ فقط أن تلك العلاقة تبقى هنا غير متعيِّنة.

لكن إذا ما بحثتُ، بشكل أدقّ، عن الصلة بين المعارف المعطاة في كلّ حكم، وإذا ما

(1) إن النظرية المطوّلة لأشكال القياس الأربعة لا تتعلق إلّا بالاستدلالات الحملية؛ وعلى الرغم من أنها ليست سوى فنّ الوصول بالحيلة وبإلباس الاستنتاجات المباشرة لباس مقدّمات استدلالٍ محض، من أجل أن تعطي في الظاهر عدداً من أنواع الاستدلالات أكبر من مجرد النمط الوحيد للاستدلال في الشكل الأول، فإنها لم تكن مع ذلك لتُحرز أيَّ نجاح خاصّ في هذا المجال لو لم تكن قد نجحت بحصْر المرجعية بالأحكام الحملية بوصفها الأحكام التي على جميع الأحكام أن تعود إليها؟ وهذا خطأ بموجب {9}.

ميِّزتها، بوصفها منتمية إلى الفاهمة، من العلاقة بموجب قوانين المخيِّلة الاسترجاعية (والتي هي ذات مصداقية ذاتية وحسب) فسأجد أنّ الحكم ليس سوى نمط إحالة المعارف المعطاة إلى وحدة الإبْصار الموضوعية. والرابطة ((هو)) إنما تهدف إلى تمييز الوحدة الموضوعية للتصورات المعطاة من وحدتها الذاتية؛ لأنها تدل على الصلة التي هي بينها وبين الأبصار الأصلي وعلى وحدتها الضرورية على الرغم من أن الحكم نفسه قد يكون أمْبيرياً وبالتالي عرضياً مثال: الأجسام هي ثقيلة. وبالطبع لا أريد بذلك أن أقول: إنّ هذين التصورين ينتمي واحدهما إلى الآخر بالضرورة في الحدس الأمبيري بل، إنّ واحدهما ينتمي إلى الآخر في تأليف الحدوس بفضل وحدةالإبْصار الضرورية، أعني بموجب المبادىء التي تعين موضوعياً كل التصورات من حيث يمكن أن تَطْلع منها معرفة؛ وتلك مبادىء تشتق جميعها من مبدأ وحدة الإبْصار التِرْسِنْدالية. وعلى هذا النحو فقط إنما يتولد من هذه العلاقة حكمٌ، أعني علاقةٌ تصدق موضوعياً وتتميز، كفايةً، من علاقة هذين التصورين عينهما التي تصدق ذاتياً وحسب، ومثلاً من العلاقة الناجمة عن قوانين التداعي. وبموجب هذه الأخيرة يمكنني فقط أن أقول: لو حملت جسماً فسأُحِّس بانطباع الثقلْ. وليس: إنّه، إن الجسم، هو، ثقيل. الذي يعني أنّ هذين التصورين مرتبطان في الشيء ولا يَخْضعان لحالة الذات، وأنّهما ليسا مجتمعَيْن معاً في مجرد الإدراك (مهما تكرّر).

{20}

تخضع جميع الحدوس الحسية للمقولات خضوعها للشروط التي بموجبها وحدها يمكن لمتنوعها أن يأتلف في وعي

يندرج المعطى المتنوّع في حدس حسي بالضرورة تحت وحدة الإبصار التأليفية الأصلية لأنّ وحدة الحدس ممكنة بها وحسب ({17}). لكنَّ فِعْل الفاهمة الذي يحيل إلى إبْصار بعامة، متنوِّعَ التصورات المعطاة (سواء كانت حدوساً أم أفاهيم) هو الوظيفة المنطقية ({19}). فكلُّ المتنوِّع، من حيث هو معطى في حدس أُمْبيري، يتعيّن إذن بالنظر إلى إحدى وظائف الحكم المنطقية، وهي التي بها يحال إلى وعي واحدٍ بعامة. والحال، إن المقولات ليست سوى هذه الوظائف الحُكْمية من حيث إنّ مُتنوع الحَدس المعطى يتعين بالنظر إليها ({14}). فالمتنوع القائم في الحدس المعطى يخضع إذَنْ بالضرورة للمقولات.

{21}

بتأليف الفاهمة أُتصوَّر متنوِّعاً، يتضمنه حدس واحد أسمّيه حدسي، بوصفه منتمياً إلى وحدة

الإِوْتعاء الضرورية، وذلك بفضل المقولة[1]. تُظهر هذه إذن أنّ الوعي الأَمْپيري لمتنوّع حدس واحد معطى يخضع لإِوْتعاءٍ قبلي محض كما يخضع حدس أمپيري لحدس حسي محض يقوم أيضاً قبلياً. تشكّل القضية السابقة إذنْ، بداية تسويغ للأفاهيم الفاهمية المحضة حيث يجب عليّ أيضاً، ولأن المقولات تصَدَر عن الفاهمة وحسب، بمعزل عن الحساسية، أن أصرف النظر عن الطريقة التي بها يُعطَى المتنوِّع في الحدس الأَمْپيري، وأنْ لا أنظر إلاّ إلى الوحدة التي تُضِيفها الفاهمة إلى الحدس بواسطة المقولة، وسيتبيّن لاحقاً ({26}) بالطريقة التي بها يُعطى الحدس الأمپيري في الحساسية، أنّ وحدة هذا الوعي ليست سوى الوحدة التي تمليها المقولة حسب الفقرة السابقة ({20}) على متنوِّع الحدس المعطى بعامة؛ وهكذا، بشرح مصداقيتها القبلية بالنظر إلى جميع موضوعات حواسنا يكون القصد من التسويغ، بدءاً، قد بُلِغ تماماً.

إلاّ أنّ ثمةنقطة، لا يمكن أن أصْرف النظر عنها،في الدليل السابق وهي أن المتنوِّع الذي للحدس يجب أيضاً أن يكون معطى قبل تأليف الفاهمة وبشكل مستقلّ عنه؛ أما كيف يُعطى فأمرٌ يبقى غير متعينٍ هنا. وذلك أنني لو شئت أنْ أتخيّل فاهمةً تكون هي نفسها حدسية (فاهمة إلَهية مثلاً، لا تتصور الأشياء المعطاة بل تُعطِي أو تنتج الموضوعات بتصوّرها في الوقت عينه) فلن يكون للمقولات بالنظر إلى مثل هذه المعرفة أيّ معنى. فهي ليست قواعد إلاّ لفاهمة تقُوم كل قدرتها في التفكير أيْ في فِعْل إحالة تأليف المتنوع المعطى لها في التجربة، إلى وِحْدة الإِبْصار، ولا تعرف بالتالي شيئاً البتّة بذاتها ولا تفعل سوى أنْ تربط وتنسِّق مادّة المعرفة أيْ الحدس الذي يجب أنْ يعطيه الشيءُ لها. لكن، لا يمكننا أنْ نقدّم أيَّ سبب لخاصيّة فاهمتنا في أنْ تصل إلى وحدة الإِبْصار قبلياً، فقط بواسطة المقولات وفقط بمقولات من هذا النوع وبهذا العدد بالضبط، مثلما لا يمكننا أنْ نقول لماذا لدينا هذه الوظائف للحكم وليس سواها، ولماذا الزمان والمكان هما الصورتان الوحيدتان لحدسنا الممكن.

{22}

ليس للمقولة من استعمال بصدد معرفة الأشياء سوى تطبيقها على موضوعات التجربة

التفكير في موضوع و معرفة موضوع ليسا إذنْ أمراً واحداً؛ أعني، إن المعرفة بحاجة إلى أمرين: أولاً الأفهوم الذي به يُفكّر موضوع بعامة (المقولة)، وثانياً الحدس الذي به يُعطى؛ لأنه إذا لم يكن البتة إعطاء الأفهوم حدساً يتناسب معه، فإنّ الأفهوم سيكون فكرة من حيث الصورة إنما لن يكون له أيّ موضوع ولن تكون معرفة أي شيء قط ممكنة به، لأنه لن يكون هناك على

(1) ويستند الدليل إلى وحدة الحدس المتصوَّرة التي بها يُعطى موضوع والتي تنطوي أبداً على تأليف المعطى المتنوِّع في حدس واحد، وسلفاً على الصّلة بين هذا المتنوِّع ووحدة الإبصار.

حد علمي، ولا يمكن أن يكون أي شيء يمكن لفكرتي أنْ تطبق عليه. والحال، إنّ كل الحدس الممكن لنا هو حسي (اسْتِطِيقي). فالتفكير في موضوع بعامة لا يمكن إذن أنْ يصير معرفة لدينا من خلال أفهوم فاهمي محض، إلاّ بقدر ما يكون على صلة بموضوعات الحواس. والحدس الحسي هذا إما حدس محض (مكان وزمان) وإما حدس أمپيري لما يُتصوّر بلا توسط متحققاً في المكان وفي الزمان من خلال الإحساس. ويمكننا بتعيين الأوّل أن نكتسب معارف قبْلية (في الرياضة) إنّما فقط لجهة صورتها بوصفها ظاهرات؛ أما ما إذا كان يمكن أنْ تُعطى أشياء يجب أنْ تحدس في هذه الصورة، فهذا ما يبقى أيضاً معلّقاً. وبالتالي فإنّ جميع الأفاهيم الرياضية ليست بحدِّ ذاتها معارف، إلاّ إذا افترضنا أنّ ثمة أشياء لا تعرض علينا إلاّ وفقاً لصورة ذلك الحدس الحسيّ المحض. والحال إنّ الأشياء تعطَى في المكان والزمان فقط بما هي إدراكات (تصورات مصحوبة بإحساس) ومن ثَمَّ بتصور أمْپيري. إذن، إنّ الأفاهيم الفاهمية المحضة، حتى عندما تكون مطبّقة على الحدوس القبلية (كما في الرياضة)، لا تُنْتج معرفة إلاّ بقدر ما يمكن لهذه الحدوس، وبها للأفاهيم الفاهمية أيضاً، أنْ تطبَّق على حدوس أمْپيرية. لا تقدّم لنا المقولات إذن بواسطة الحدس أيَّ معرفة بالأشياء إلاّ من خلال تطبيقها الممكن على الحدس الأمپيري، أعني، إنها تصلح فقط لإمكان المعرفة الأمپيرية. وهذه الأخيرة تسمى التجربة. فلا يمكن أن يكون للمقولات إذن أي استعمال بصدد معرفة الأشياء، إلاّ من حيث تُعَدُّ الأشياء موضوعاتٍ لتجربة ممكنة وحسب.

{23}

والقضية السابقة عظيمة الأهمية؛ لأنها تعين حدود استعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة بالنظر إلى الموضوعات مثلما عينت الاستطيقا الترسندالية حدود استعمال الصورة المحضة لحدسنا الحسي. والزمان والمكان بوصفهما شرطيْ الإمكان الذي بفضله يمكن أنْ تعطى لنا الموضوعات، لا يصدقان إلاّ بالنظر إلى موضوعات الحواس، وبالتالي التجربة. وخارج هذه الحدود لا يمثّلان أي شيء قط؛ لأنهما ليسا إلاّ في الحواس فقط، وخارجها لا حقيقة لهما. أما الأفاهيم الفاهمية المحضة فهي متحرّرة من هذا الحصر ولا تتسع لها موضوعات الحدس بعامة سواء كان شبيهاً بحدسنا أم لا، شرط أنْ يكون حسّياً وليس عقلياً. لكنّ اتساع الأفاهيم فيما يتعدّى حدسنا الحسي لا يفيدنا في شيء. فهي ستكون عندئذ أفاهيم للأشياء فارغة ولن يمكننا البتة، وهي مجرد صور فكرة دون واقع موضوعي، أن نحكم بها ما إذا كانت هذه الأشياء ممكنة أم غير ممكنة، لأنّه لن يكون لدينا أي حدس يمكن أن تطبّق عليه وحدة الإبْصار التأليفية المتضمنة فيها وحدها، لكي يمكنها أن تعيّن موضوعاً. ويمكن لحدسنا الحسي والأمْپيري وحده أنْ يمدَّها بالمعنى والدلالة.

فلو سلمنا إذن بموضوع حدس لا - حسي بوصفه معطى فسيمكننا أن نتصوره بواسطة كل المحمولات مع مراعاة هذا الشرط: أنْ لا شيء مما ينتمي إلى الحدس الحسي يناسبه وأنه من ثم ليس ممتداً، وليس في المكان، وأنّ ديمومته هي خارج الزمان وأنّه خلو من التغيّر (تتالي التعينات في الزمان) وهكذا دواليك. لكن، لن يكون لديّ أيّ معرفة مخصوصة إنْ أظهرتُ فقط كيف لا

يكون حدس الموضوع دون التمكن من القول ما يتضمنه الحدس، لأنني في هذه الحالة لا أكون قد تصوّرت البتة إمكان موضوع لأفهومي الفاهمي المحض حيث لم أستطع أنْ أُعْطِيَه أيَّ حدس يتناسب معه، بل قد أمكنني القول فقط إنَّ حدسنا غير صالح له. لكنَّ الأمر الأهمّ هنا هو أنّه لا يوجد أي مقولة يمكن أن تطبّق على شيء كهذا، ومثلاً أفهوم الجوهر، أعني أُفهوم شيءٍ يمكن أنْ يوجد كحاملٍ وليس البتة كمجرد محمول، لأنّي لا أعرف قط ما إذا كان ثمة شيءٌ يتناسب مع هذا التعينّ الفكري إلاّ إذا أعطاني حدسٌ أمپيري حالةً تطبيقية. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

{24}

في تطبيق المقولات على موضوعات الحواس بعامة

الأفاهيم الفاهمية المحضة، من خلال مجرد الفاهمة، على صلة بموضوعات الحدس بعامة، سواء كان حدسنا أو أي حدس آخر شرط أنْ يكون حسياً، إلاّ أنها بذلك لا تكون سوى صور فكرية ما زال لا يُعرف بها أيُّ موضوع معيّن. وتأليفُ أو ربطُ المتنوع بها يعود فقط إلى وحدة الإبْصار، وهو بذلك مبدأ إمكان المعرفة القبلية من حيث يستند إلى الفاهمة، وهو من ثم، لا ترسندالي وحسب بل أيضاً مجرد ربط ذهني محض. لكن، حيث إن فينا قبلياً صورة معينة للحدس الحسي تستند إلى قدرة تلقي المتصوِّرة (الحساسية) فإنه يمكن للفاهمة بوصفها تلقائية أن تعيِّن الحس الباطن بمتنوع التصورات المعطاة، بموجب وحدة الإبْصار التأليفية، وأن تفكر بذلك قبلياً وحدة الإبْصار التأليفية لمتنوع الحدس الحسي بوصفها الشرط الذي يجب أن تخضع له بالضرورة جميع موضوعات حدسنا (البشري)؛ وهكذا يكون للمقولات بوصفها مجرد صورة فكرية، واقع موضوعي، أعني، تطبيق على الموضوعات التي يمكن أن تُعطى في الحدس إنما فقط بوصفها ظاهرات، لأننا قادرون على الحدس القبلي بها وحسب.

يمكن أن نسمي تأليف متنوع الحدس الحسي الممكن والضروري قبلياً، بيانيّاً (synthesis speciosa) لتفريقه عن ذلك الذي يُفكَّر بمجرد المقولة بالنظر إلى متنوع حدس بعامة والذي نسميه ربطاً فاهمياً (synthesis intellectualis)؛ والتأليفان ترسِنْداليان ليس فقط لأنهما يسبقان قبلياً بل لأنهما يؤسسان إمكان معرفة قبلية أخرى.

لكن على التأليف البيانيّ، حيث يتعلق فقط بوحدة الإبصار التأليفية الأصلية، أعني بتلك الوحدة الترْسِنْدالية المفكَّرة في المقولات، أنْ يسمى تأليف المخيّلة الترْسِنْدالي لتفريقه عن مجرد الربط الذهني. فالمخيلة هي قدرة تصوّر موضوع حتى من دون حضوره في الحدس. لكن، بما أنّ كلّ حدسنا هو حسي فإنّ المخيلة تنتمي إلى الحساسية من جرّاء الشرط الذاتي الذي وحده يسمح لها بأنْ تُعطِي للأفاهيم الفاهمية حدساً يتناسب معها؛ لكنها: ومن حيث إن تأليفها هو عملٌ من أعمال التلقائية يعيّن وليس يتعين وحسب كما هو الحس وحيث إن بإمكانها من ثَمَّ أنْ تعيِّن قبلياً الحس لجهة صورته بموجب وحدة الإبصار. إذن قدرة على تعيين الحساسية، قبلياً.

ويجب أن يدعى تأليفها للحدوس وفقاً للمقولات تـأليف المخيلة الترسنـدالي. وهو أثـر من آثار الفاهمة على الحساسية، وتطبيق أول لها (تطبيقـاً هو معـاً أساس جميع التطبيقـات الأخرى) عـلى موضوعات الحدس الممكن لنا. ويفترق كتأليف بيانيّ عن التأليف الذهني (الحاصل بمجرد الفاهمة دون مسـاعدة المخيّلة). وأسمّي المخيّلة أيضـاً من حيث هي تلقائيـة، أحيـانـاً، المخيلة المنتجـة وأفرّقها بذلك عن المخيلة الاسترجاعيـة التي يخضع تـأليفها لقـوانين أمْپـيرية فقط، وهي قـوانين التداعي، ولا يسهم من ثم بشيء في تفسير إمكان المعرفـة القبلية ولا ينتمي بسبب من ذلـك إلى الفلسفة الترسندالية بل إلى السيكولوجيا.

* * *

وهذا هو الموضع لجعلِ المفارَقة، التي يجب أنْ يكون قد لاحظها كل واحد في عرض صـورة الحس الباطن ({8})، مفهومـةً: أعني، أن لا يقدِّمنـا هذا الحسّ إلى الـوعي إلاّ كما نـظهر لأنفسنـا وليس كما نحن في ذاتنا لأنه ليس لدينا من حدس بأنفسنا إلاّ ذاك الذي نتأثر بنمطه باطناً، الأمْـر الذي يبدو متناقضـاً، إذْ علينا أن نتصرّف كمنْفَعِلين بـالنسبة إلى ذاتنـا؟ ولذا يُفَضَّـل عادةً في سسـاتِيم السيكولوجيا عَدُّ الحس الباطن وقدرةُ الإبصار (اللذين نفرّق بينهما بعناية) بمثابة شيءٍ واحد.

إنّ ما يعين الحس الباطن هو الفاهمة وقـدرتها الأصليـة على ربْط متنـوّع الحدس، أعني عـلى إحالته إلى ابْصار واحد (وعـلى ذلك بـالذات يقـوم إمكانها). لكن، بمـا أنّ الفاهمـة عندنـا نحن البشر، ليست قدرة على الحدس، وبما أنه، حتى في حال كان هذا الحـدس معطًى بـالحساسيـة، ليس في إمكانها أنْ تنقله إليها لتربطه كما لو كان متنوّع حدسها الخـاص فإنّ تـأليفها، إذا مـا نُظر إليها في حد ذاتها، ليس سوى وحدة الفعل الذي تَعِيه بمـا هو كـذلك حتى من دون الحسـاسيّة، إنّما فِعْل به تقدر على أنْ تُعَيِّن الحساسيّة تعييناً باطناً بالنسبة إلى المتنوِّع الذي قد تعطيه هـذه وفق صـورة حدسهـا. فهي تمارس إذن، تحت إسم تـأليف المخيّلة الترسنْـدالي، على الـذات المنفعلة وهي ملكة لها، ذلك الفِعْل الذي نقول عنه بحق إنّ الحس الباطن يتأثّر به. فالإبصـار ووحدتـه التـأليفية ليس من الحس البـاطن قط في شيء، بل يهتم بـالأحرى، وبـوصفه مصـدر كـل ربط، بمتنوع الحدوس بعامة تحت اسم المقولات، وقبل أي حدس حسي للأشيـاء بعامـة؛ أما الحـدس الباطن فيتضمن على العكس مجرد صورة الحدس إنّما دون ربطٍ للمتنوع فيه؛ فهو لا يتضمن إذن بعد الحدس المتعين الذي ليس ممكناً إلاّ بوعي تعيّنه بواسطة فعل المخيلة الترسندالي (أعني بتـأثير الفاهمة التأليفي على الحس الباطن) الذي أسميته التأليف البياني.

وذاك ما نلاحظه دائماً في داخلنا، فنحن لا نقدر أنْ نفكر أي خطّ دون أنْ نخطه بالفكر ولا أي دائـرة دون أنْ نرسمهـا، ولا يمكننا أن نتصـور أبْعاد المكـان الثلاثـة دون أن نُبْعِـد خـطوطـاً عمودية ثلاثة من نقطة واحدة، ولا حتى الزمـان من دون أن نخطّ خطاً مستقيماً (يجب أنْ يكون تصوراً بيانياً خارجياً للزمان) ومن دون أن نكون متنبّهين، معـاً، إلى فِعْل ربط المتنـوع الذي بـه نعينّ الحس الباطن بشكل متتالٍ، ومن ثم إلى تتالي هذا التعين فيه. ويصـدر أفهوم التتـالي بدءاً

عن الحركة، كفعل للذات (لا كتعين للشيء)[1]، وعن تأليف المتنوع في المكان من ثمّ، إذا ما نظرنا فقط إلى الفِعل الذي به نعين الحس الباطن وفقاً لصورته بصرف النظر عن المكان: لا تجد الفاهمة إذن في الحس الباطن، مثل هذا الربط للمتنوع جاهزاً، بل تنتجه بتأثيرها في ذلك الحس. لكن كيف يُفرِّق بين ((أنا)) الأنا أفكر، والـ ((أنا)) الذي يحدس نفسه بنفسه (إذ يمكنني أيضاً أنْ أتصور نمطاً حدسياً آخر، وممكناً على الأقل) مع أنه يشكل معه ذاتاً واحدة بعينها؛ وكيف يمكن أن أقول من ثمّ: «أنا كـ «ذِهْن»(*) وكذات مفكِّرة، أعرف نفسي بنفسي، بصفتي شيئاً مفكِّراً من حيث أكون معطى أيضاً لنفسي في الحدس، لكن كما أعرف سائر الظاهرات، أعني ليس كما أنا أمام الفاهمة، بل كما أظهر لنفسي». وليس في هذه المسألة صعوبة أكبر أو أقل من صعوبة معرفة كيف يمكنني أن أكون شيئاً لنفسي بعامة، بل شيئاً للحدس وللإدراكات الباطنة. لكن، يمكن أن نُبيِّن أن الأمر يجب أنْ يكون على هذا النحو حقاً، عندما نحسب المكان مجرد صورة محضة لظاهرات الحواس الخارجية، بفعْل أنّ تصور الزمان الذي ليس موضوع حدس خارجي قط غير ممكن لنا إلّا بتخيُّل خط نخطُّه، ومن دون عرضه على هذا النحو لا يمكننا أن نعرف وحدةَ بُعْدِه؛ وكذلك بفِعْل أنّه يجب علينا أن نستمد تعيّن طول الزمان وكذلك مراحله بالنسبة إلى كلّ الإدراكات الباطنة من خلال ما تقدمه لنا الأشياء الخارجية من متبدِّل، وبفعْل أنّه يجب علينا تبعاً أنْ نرتّب تعيّنات الحس الباطن، بما هو ظاهرات، في الزمان، على النحو عينه الذي نُرتِّب عليه ظاهرات الحواس الخارجية في المكان. وعليه، عندما نسلِّم بأنَّ هذه الحواس لا تجعلنا نعرف الأشياء إلّا بقدر ما نتأثّر بها من خارج، لا بدّ من أنْ نسلِّم أيضاً بأن الحس الباطن لا يقدّم لنا عن ذاتنا سوى حدس مطابق لنمط تأثّرنا بذاتنا باطناً، أعني: فيما يخص الحدس الباطن نحن لا نعرف ذاتنا الخاصة إلّا كظاهرة وليس ما هي في ذاتها[2].

{25}

وعلى العكس، فإني أعي نفسي، في التأليف الترسندالي لمتنوع التصورات بعامة، وبالتالي في وحدة الابصار التأليفية الأصلية، لا كما أظهر لنفسي، ولا كما أنا في نفسي بل أعي فقط أنّي(**). وهذا التصور هو فكر وليس حدساً. لكن، بما أنه يلزمنا لمعرفة ذاتنا، بالإضافة إلى فعْل التفكير الذي يحيل متنوع كل حدس ممكن إلى وحدة الإبْصار، نمط معين من الحدس به يُعطى هذا

(1) لا تنتمي حركة شيء في المكان إلى علم محض ولا إلى الهندسة من ثمّ، لأنه يمتنع علينا، أن نَعْرِف قبلياً شيئاً متحركاً تعلمنا إيّاه التجربة، وحسب. لكن الحركة، كرسم في المكان، هي فعل محض لتأليف المتنوع المتتالي في الحدس الخارجي بعامة بواسطة المخيلة المنتجة، ينتمي لا إلى الهندسة وحسب بل أيضاً إلى الفلسفة الترسندالية.

(*) Intelligenz

(2) لا أفهم كيف تعيق صعوبات كثيرة التسليم بأن الحدس الباطن يتأثر بذاتنا، وكل فعل انتباه يمكن أنْ يعطينا مثلاً عليه فالفاهمة تعيّن فيه دائماً الحس الباطن وفقاً للربْط الذي تفكّره من أجل حدس باطن يتناسب مع المتنوِّع في تأليف الفاهمة. ويمكن لكل واحد أنْ يدرك في ذاته كم يتأثر الذهن عامة بذلك.

(**) بمعنى أني أكون إنما من دون أن يعي ذلك أني معطى (م. و).

المتنوع، فإنّه مع أنّ وجودي الخاص بي ليس ظاهرة (وليس بأي حال مجرد ظاهر) إلّا أنّ تعين وجودي[1] لا يمكن أنْ يتم إلّا وفقاً لصورة الحدس الباطن وبموجب الطريقة الخاصة التي يُعطى بها المتنوّع، الذي أربطه، في الحدس الباطن؛ وعليه فليس لدي أيّ معرفة بي كما أنا بل إني أعرف نفسي فقط كما أظهر لنفسي. فشتان إذن، ما بين وعي الذات لذاتها ومعرفة الذات لذاتها على الرغم من كل المقولات التي تنشىء فكرة شيء بعامة بربط المتنوع في إبْصار واحد. وكما إنه، لمعرفة شيءٍ متميز عني، يلزمني بالإضافة إلى تفكير الشيء بعامة (في المقولة) حدسٌ به أعيّن هذا الأفهوم العام، كذلك لمعرفة نفسي يلزمني بالإضافة إلى الوعي أو بمعزل عن أني أفكر نفسي، حدس للمتنوّع فيّ يصلح لتعيين هذه الفكرة؛ وإنّي أوجد كـ «ذهْن» يعي فقط قدرته التأليفية إنّما لا يمكنه، بالنسبة إلى المتنوع الذي عليه أنْ يَرْبطه والذي هو خاضع للشرط الحَصْري الذي نُسمّيه الحس الباطن، أن يجعل هذا الربط محدوْساً إلّا وفق علاقات الزمان التي هي خارجة تماماً عن الأفاهيم الفاهمية المخصوصة. ولا يمكنه أنْ يعرف نفسه بالتالي إلّا كما يبدو لنفسه بالنسبة إلى حدسٍ (لا يمكن أن يكون ذهنياً ولا أن يُعطى بالفاهمة نفسها) وليس كما كان قد يعرِف نفسه لو أنّ حدسه كان ذهنياً.

{26}

التسويغ الترسندالي لاستعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة التجربي الممكن بعامة

في التسويغ الميتافيزيقي، تبيّن الأصل القبلي للمقولات بعامة بتوافقها التام مع وظائف التفكير المنطقية العامة، وفي التسويغ الترسندالي عُرِض إمكانها كمعارف قبلية بموضوعات حدس بعامة ({20} إلى {21}). والمطلوب الآن شرح إمكان أن نعرف، **قبلياً بواسطة مقولات، موضوعاتٍ لا يمكن أن تمثُل خط إلّا لحواسنا**، ليس من حيث صورة حدسها بل من حيث قوانين ربطها، والمطلوب من ثمّ شرح كيف يمكن أنْ يُملَى القانون على الطبيعة، بل كيف يجعلها ممكنة. ذلك أنّه بدون أهليتها هذه لن يكون من الواضح كيف أنّ كل ما قد يمثُل لحواسنا يجب أن يخضع لقوانين تصدر قبلياً عن الفاهمة وحدها.

---

(1) «الانا أفكر» يعبر عن الفِعْل الذي يعيّن وجودي. بذلك يكون الوجود معطى سلفاً إذن. لكن الطريقة التي على بموجبها أن أعيّنه، أعني أن أطْرح فيَّ المتنوّع المنتمي إليه ليست معطاة بعد بذلك، ويلزم لذلك حدس ذاتي حسي ينتمي إلى قدرة تلقي ما يتعيّن ويتأسس على صورة معطاة قبلياً، أي على الزمان. لكن لما لم يكن لدي، أيضاً، حدس ذاتي آخر يعطي ما يعيّن فيّ، فأعي تلقائيته فيّ فقط، ويعطيه قبل فِعْل التعيين، كما يعطي الزمان ما يتعيّن، فإنه لا يمكنني إذن أنْ أعيّن وجودي كماهية فاعلة ذاتياً بل، سأتصوّر فقط تلقائية تفكيري أي تعييني، ولن يتعين وجودي فقط إلّا حسّياً، أعني كوجود ظاهرة. ومع ذلك فإنّ تلك التلقائية هي التي تجعلني أسمّي نفسي «ذهناً».

وأنبّه، بدءاً، إلى أني أفهم بتأليف الإزْكان، تركيب المتنوع في حدسٍ أمپيري تركيباً بجعل إدراكه، أي الوعي الأمپيري به (بوصفه ظاهرة)، ممكناً.

ولدينا صورتان للحدس القبلي الخارجي والباطن، في تصورات المكان والزمان، ومعهما يجب أن يتوافق دائماً تأليف إزْكان متنوِّع الظاهرة، لأنه لا يمكنه هو نفسه أنْ يكون إلّا وفقاً لتلك الصورة. لكنَّ المكان والزمان لا يُتصوران قبلياً كمجرد صورتين للحدس الحسّي بل أيضاً كحدوس (تتضمن متنوعاً) وإذنْ مع تعينّ وحدة هذا المتنوع القائم فيها قبلياً (انظر الاستطيقا الترسندالية)[1]. فوحدة تأليف المتنوع، خارجنا وداخلنا، والربطُ، الذي يجب أن يوافقه بالتالي كل ما نتصوره متعيناً في المكان أو في الزمان، مُعطَيان إذن قبلياً كشرطٍ لتأليف كل الإزْكان مع (وليس في) تلك الحدوس في الوقت عينه. لكن الوحدة التأليفية هذه لا يمكن أن تكون سوى وحدة الربْط في وعي أصلي لمتنوع حدس معطى بعامة، إنما وفقاً للمقولات، وحدةً تنطبق على حدسنا الحسي وحسب. وبالنتيجة، فإنّ كل تأليفٍ يجعل الادراك ممكناً، يخضع للمقولات، وبما أنّ التجربة هي معرفة من خلال ادراكات مترابطة، فإنّ المقولات هي شروط إمكان التجربة وهي تصدق إذن قبلياً أيضاً على كل موضوعات التجربة.

* * *

فعندما أحوّل الحدس الأمپيري، لبيت مثلاً من خلال إزْكان متنوِّعه، إلى إدراكٍ فإني أستند إلى أساس من الوحدة الضرورية للمكان وللحدس الحسي الخارجي بعامة، وأرسم نوعاً ما هيئة البيت وفقاً لتلك الوحدة التأليفية للمتنوع في المكان. لكن مقرّ هذه الوحدة التأليفية عينها هو في الفاهمة إذا ما صرفت النظر عن صورة المكان، وهي مقولة تأليف المتجانس في حدس بعامة، أعني مقولة الكم التي يجب أن يوافقها تمام الموافقة تأليف الإزْكان، أي الإدراك[2].

وعندما أدرك (في مثال آخر) تجمّد الماء، فإنّي أُزْكِن حالتين (السيولة والصلابة) بما هما حالتان متضادتان في ((إضافة))(*) زمانية. لكنني أستحضر بالضرورة، في الزمان الذي أضعه في أساس الظاهرة من حيث هو حدس باطن، وحدة المتنوِّع التأليفية التي بدونها لا يمكن لتلك

(1) يتضمن المكان، متصوراً بوصفه موضوعاً (كما هو لازم حقاً في الهندسة) أكثر من مجرد صورة للحدس، أعني تجميع المتنوع المعطى وفق صورة الحساسية في تصور حدسي، بحيث إن صورة الحدس تُعطِي فقط المتنوِّع، أما الحدس الصوري فيُعطِي وحدة التصور. وكنتُ قد سبتُ هذه الوحدة، في الاستطيقا إلى الحساسية وحدها، لكي أنبّه فقط إلى أنها تسق كلّ أفهوم على الرغم من أنها تفترض تأليفاً لا ينتمي إلى الحواس، بل يجعل بدءاً كل أفاهيم المكان والزمان ممكنة. إذْ أنّ وحدة الحدس القبليّ تنتمي إلى المكان والزمان وليس إلى أفهوم الفاهمة ({24})، لأن المكان أو الزمان إنما يُعطيان بذلك التأليف (حين تعينّ الفاهمة الحساسية).

(2) وندلّل بالطريقة نفسها على أنّ تأليف الإزْكان الذي هو أمْپيري، يجب أن يكون متوافقاً بالضرورة مع تأليف الإبْصار الذي هو ذهْني ومتضمن قبلياً تماماً في المقولة. وإنّها لتلقائية واحدة بعينها تلك التي تُدخل الربْط في متنوع الحدس هنا تحت اسم المخيّلة وهناك تحت اسم الفاهمة.

(*) eine Relation = مقولة من مقولات الاضافة (م. و).

الإضافة أن تُعطى في حدس بشكل متعينٍ (بالنسبة إلى التتالي). والحال إنّ الوحدة التأليفية هذه من حيث هي شرط قبلي يسمح لي بربط متنوّع حدسٍ بعامة وبصرف النظر عن ثبات صورة حدسي الباطن، أي الزمان، هي مقولة السبب التي أُعيِّن بها، عندما أطبّقها على حساسيتي، جميع ما يحصل في الزمان بعامة من حيث ((الإضافة)). يخضع الإزْكان إذن في حادث كهذا، ويخضع من ثَمَّ الحادث عينه من حيث إدراكه الممكن، إلى أُفهوم ((علاقة المسبَّبات بالأسباب))؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الحالات.

* * *

المقولات هي أفاهيم تملي على الظاهرات، ومن ثم على الطبيعة بوصفها مجموعة جميع الظاهرات (*) (naturo materialiter spectata) قوانين قبلية. لكن، حيث إنها لا تُشتق من الطبيعة ولا تنتظم وفقاً لنموذجها (والا كانت أمبيرية وحسب) فإننا نتساءل كيف يمكن أن نفهم أنّ على الطبيعة أنْ تنتظم وفْقها، أعني كيف يمكنها أن تعيِّن قبلياً ربطَ متنوِّع الطبيعة دون أنْ تستمده منها. وهاكم حلّ هذا اللغز:

إنّ فهم كيف أنّ على قوانين الظاهرات في الطبيعة أن تتوافق مع الفاهمة ومع صورتها القبلية، أعني مع قدرتها على ربْط المتنوِّع بعامة، ليس أكثر غرابة من فهم كيف أنَّ على الظاهرات نفسها أنْ تتفق مع صورة الحدس الحسيّ القبلي. ذلك أنَّ القوانين لا توجد في الظاهرات بل فقط بالنسبة إلى الذات، التي تلازمها الظاهرات، من حيث لها فاهمة، مثلما أنّ الظاهرات لا توجد في ذاتها بل فقط بالنسبة إلى تلك الذات من حيث لها حواس. وقد يكون للأشياء في ذاتها تطابقها الضروري مع القانون حتى بمعزل عن أي فاهمة تعرفها. لكن الظاهرات ليست سوى تصورات عن أشياء لا نعرف ما قد تكون عليه في ذاتها. وهي، من حيث هي مجرد تصورات، لا تخضع لأيّ قانون إقتران سوى ذلك الذي تمليه القدرة التي تقرن. والحال، إن ما يقرن متنوِّع الحدس الحسي هو المخيِّلة الخاضعة للفاهمة من حيث وحدة تأليفها الذهني، وللحساسية من حيث متنوّع الإزْكان. لكن، بما أن هذا التأليف الأمپيري نفسه يخضع للتأليف الترسندالي وبالتالي للمقولات، فإن كل الادراكات الممكنة، ومن ثم أيضاً، كل ما يمكن أن يصل إلى الوعي الأمپيري، أعني كل ظاهرات الطبيعة، يجب أن يخضع من حيث ربطه للمقولات، وتخضع الطبيعة، (فقط من حيث هي طبيعة بعامة) إلى هذه المقولات خضوعها للمبدأ الأصلي لتطابقها الضروري مع القانون (من حيث هي(**) natura formaliter spectata). لكنّ إعطاء قوانين أكثر من تلك التي تستند إليها طبيعة بعامة بوصفها تطابق الظاهرات مع القوانين في المكان والزمان، أمر تَقصرُ عنه القدرة الفاهمية المحضة على املاء قوانين قبلية على الظاهرات بمجرد مقولات. فالقوانين الجزئية المتعلقة بالظاهرات المتعينة أمپيرياً لا يمكن أن تُستمد بكاملها من المقولات، على الرغم من أنّها تخضع لها جملةً. ويجب الاستعانة بالتجربة للتعرف على

(*) الطبيعة المادية المرئية.

(**) طبيعة صورة مرئية.

القوانين الجزئية بعامة، لكن القوانين الأولى وحدها تُعْلِمنا قبلياً عن التجربة بعامة وعما يمكن أن يُعرف بوصفه موضوعاً لها.

{27}

محطة تسويغ الأفاهيم الفاهمية

لا يمكن أن نفكّر أيّ موضوع من دون المقولات، ولا يمكن أن نعرف أيّ موضوع مفكَّر من دون الحدوس التي تناسب تلك الأفاهيم. والحال، إن كلّ حدوسنا هي حسية وإن تلك المعرفة هي أمپيرية من حيث يكون موضوعها معطى. لكن المعرفة الأمپيرية هي التجربة. إذن، **ليس ثمة من معرفة قبلية ممكنة لنا إلّا معرفة موضوعات تجربة ممكنة وحسب**[1].

لكن هذه المعرفة المحصورة بموضوعات التجربة فقط ليست، لذلك، مستمدة بكاملها من التجربة؛ أما فيما يخص سواءً الحدوس المحضة أم الأفاهيم الفاهمية المحضة، فإنها عناصر للمعرفة موجودة فينا قبلياً. والحال، إن ثمّة طريقتين وحسب لفهم اتّفاق التجربة الضروري مع أفاهيم موضوعاتها: فإمّا أنّ التجربة هي التي تجعل الأفاهيم ممكنة وإما الأفاهيم، التجربة. ولا يمكن التسليم بالأولى بالنظر إلى المقولات (ولا حتى بالنظر إلى الحدس الحسي المحض) لأنّ المقولات هي أفاهيم قبلية ومستقلة من ثمّ عن التجربة (وزعمُ أصلٍ أمْپيري لها هو ضرب من الـ generatio aequivoca)(*). فلا يبقى إذن إلّا الطريقة الثانية (التي يمكن أن نسمّيها سستام التكون الذاتي للعقل المحض)، أعني، إن المقولات من حيث تقوم في الفاهمة تتضمن مبادىء إمكان كل التجربة بعامة. لكن، كيف تجعل التجربة ممكنة، وما هي مبادىء إمكانها التي تقدمها في تطبيقها على الظاهرات؟ هذا ما سيعلمنا عنه بتوسع الباب اللاحق حول الاستعمال الترسندالي للحاكمة.

وإذا أراد أحدهم أن يقترح، أيضاً، طريقاً وسيطة بين الطريقين الوحيدتين المذكورتين، فيقول: «إنّ المقولات ليست مبادىء معرفية أولى قبلية ومفكرة تلقائياً، ولا مبادىء مستمدة من التجربة، بل استعدادات ذاتية للتفكير مغروسة فينا هي ووجودنا معاً، وإنّ الخالق قد نظّمها بحيث يتوافق استعمالها بدقة مع قوانين الطبيعة التي بموجبها تجْري التجربة» (وهذا نوع من سستام

(1) حتى لا نفاجأ بتهوُّر بالنتائج المؤسفة والمزعجة لهذه القضية، أذكّر فقط أن المقولات ليست محصورة في التفكير بموجب شروط حدسنا الحسي. بل إنّ لها على العكس حقلاً لا حدود له، ووحدها معرفة ما نفكره، أي وحده تعيين الشيء يحتاج إلى حدس. وحيث نفتقر إلى هذا الأخير يمكن لتفكير الشيء دائماً أن يكون ذا آثار صحيحة ومفيدة على الاستعمال العقلي للذات، لكنّ، بما أنّ هذا الاستعمال لا يهدف دائماً إلى تعيين الشيء وبالتالي إلى المعرفة، بل بالأحرى إلى تعيين الذات وإرادتها، فإنّه لم يحن وقت الكلام على ذلك بعد.

(*) التلبيس.

التشكل المسبق للعقل المحض)، فإن ما يحسم ضدّ الطريقة الوسيطة المذكورة؛ (إضافة إلى أنه في مثل هذا الفرْض لا نفهم إلى أيّ مدى يمكن أنْ ندفع افتراض الاستعدادات المتشكلة مسبقاً من أجل أحكام مقبلة، دون أن نصل إلى نهاية)؛ هو أن المقولات في هذه الحالة ستفتقر إلى الضرورة التي تنتمي أصلاً إلى أفهومها. ذلك أنَّ أفهوم السبب، مثلاً، الذي يعبر عن ضرورة المسبَّب وفق شرط مفترض سيكون خاطئاً إنْ لم يستند إلاّ إلى تلك الضرورة الذاتية الاعتباطية المغروسة فينا، من أجل ربط بعض التصورات الأمپيرية بموجب قاعدة ((الإضافة)) تلك. ولَنْ يمكنني أن أقول، إنّ المسبَّب مربوط بالسبب في الشيء (أعني بالضرورة) بل فقط إنني مكوّن بحيث إنه لا يمكنني أن أفكّر هذا التصور إلاّ بوصفه مقترناً بتلك الطريقة؛ والحال، إنّ هذا هو بالضبط أقصى ما يتمناه الريْبي، لأنَّ كل رؤيتنا القائمة على المصداقية الموضوعية المُدّعاة لأحكامنا لن تكون عندها سوى مجرد تراءٍ، وسيوجد دائماً أناس لا يريدون أن يقرّوا بتلك الضرورة الذاتية (التي يجب أن نشعر بها) أو على الأقل لن يمكننا أن نحاجّ شخصاً بصدد ما يعود فقط إلى كيفية تركيبة يالذاتي.

خلاصة موجزة لهذا التسويغ

التسويغ عرض الأفاهيم الفاهمية المحضة (ومعها كل المعرفة النظرية القبلية) بوصفها مبادىء إمكان التجربة، وعرضها بوصفها تعييناً للظاهرات في المكان والزمان بعامة. وعرضها أخيراً انطلاقاً من مبدأ وحدة الإبْصار التأليفية الأصلية بوصفها صورة الفاهمة بالنسبة إلى المكان والزمان كصورتين أصليتين للحساسية.

* * *

إلى هنا وحسب بدا لي التقسيم إلى مقاطع ضرورياً حيث كنا نشتغل بالأفاهيم الأولية. ونريد أنْ نبينّ استعمالها فيمكن للعرض أنْ يأتي في سياق متصل من دون مقاطع.

الكتاب الثاني
تحليلات المبادىء

يَنْبني المنطق العام على مخطّط يتوافق بدقّة تامة مع انْقسام القدرات المعرفية العليا التي هي: **الفاهمة والحاكمة والعقل**. ويعالج هذا التعليم إذن في تحليلاته **الأفاهيم والأحكام والاستدلالات** تبعاً لوظائف وترتيب تلك الملكات الذهنية التي تُستوعَب تحت الاسم الواسع، الفاهمة بعامة.

وبما إنّ المنطق محض الصوري المذكور، يُجرّد المعرفة (سواء كانت محضة أم أمبيرية) من كل مضمون، ويشتغل فقط بصورة التفكير بعامة (بالمعرفة السياقيّة)، فإنه يمكن أنْ يتضمن أيضاً في قسمه التحليلي «قانوناً» للعقل، لأنَّ لصورة العقل وَصْفَتَها الموثوقة التي يمكن أنْ تدرَك قبلياً بتحليل أفعال العقل إلى آناتها وحسب، ومن دون النظر إلى الطبيعة الخاصة للمعرفة المستعملة فيه.

ولأنّ المنطق الترْسِنْدالي مقتصر على مضمون معيّن، أعني على مجرد معارف قبلية محضة، فإنه لا يمكن أن يتبعه في ذلك التقسيم. إذ من الواضح أنّ **الاستعمال الترْسِنْدالي للعقل لا يصدق** موضوعياً البتة، ولا ينتمي من ثَمّ إلى منطق الحقيقة، أعني إلى التحليلات، بل يستلزم بوصفه منطقاً للظاهر قسماً خاصاً من البناء التعليمي المدرسي تحت اسم الديالكتيك الترْسِنْدالي.

وتتمتع الفاهمة والحاكمة في المنطق الترْسِنْدالي بـ«قانون» استعمالٍ صادقٍ موضوعياً، وبالتالي حقيقي؛ فهما تنتميان إذن إلى قسمه التحليلي. لكنَّ العقل، في محاولته أن يُطلّع شيئاً ما قبلياً بصدد الموضوعات وأنْ يوسّع المعرفة أبعد من حدود التجربة الممكنة، يكون ديالكتيكياً بالتمام والكمال، ولا تجد مزاعمه الواهمة مكاناً لها في «قانون» كالذي يجب أن تتضمنه التحليلات.

وعليه، فإنَّ تحليلات المبادىء ستكون وحدها «قانوناً» للحاكمة، يعلّمها أن تطبّق على

الظاهرات الأفاهيم الفاهمية التي تتضمن شرط القواعد القبلية. ولهذا السبب سأستعمل متخذاً مبادىء الفاهمة بخاصة موضوع بحث، اسم تعليم الحاكمة الذي يدل بشكل أدق على هذا العمل.

مدخل في الحاكمة الترسندالية بعامة

إذا كانت الفاهمة بعامّة تُعرَّف بأنّها ملكة القواعد، فإنّ الحاكمة هي ملكة الادراج تحت القواعد، أعني ملكة تمييز ما إذا كان الشيء ينضوي تحت قاعدة معطاة (casus datae legis) أم لا ينضوي. ولا يتضمن المنطق العام أي إرشاد للحاكمة ولا يمكنه أن يتضمن. ذلك أنّه من حيث يجرد المعرفة من كل مضمون لا يبقى أمامه من عمل سوى أنْ يعرض تحليلياً مجرد صورة المعارف في الأفاهيم والأحكام والاستدلالات، وأنْ يقيم بذلك القواعد الصورية لكل استعمال فاهمي. فإن شاء أن يبينّ بعامة كيف يجب أن ندرج تحت تلك القواعد، أعني كيف نميز ما إذا كان شيء ما ينضوي تحتها أم لا ينضوي، فلن يمكنه ذلك دون أن يستعين بدوره بقاعدة. لكن هذه القاعدة ستستلزم بدورها، بما هي قاعدة بالضبط، تلقيناً جديداً للحاكمة. ويتبينّ بالتالي أنه إذا كانت الفاهمة قابلة للتعلُّم والتسلّح بقواعد، فإن الحاكمة هي موهبة خاصة لا يمكن أن تُعلّم قط بل يمكن أن تُمرَّن وحسب. فهي، من ثَمّ، العلاقة الفارقة لما يسمى بالحسّ السليم ولما لا يمكن أن تُغْني عنه أي مدرسة، لأنه على الرغم من أنَّ هذه يمكن أنْ تُزوِّد فاهمة محدودة بقواعد وتُطعِّمها برؤية مستجدّة، إلاّ أنّ على التلميذ أنْ يملك هو القدرة على استخدام هذه القواعد استخداماً صحيحاً، ولا يمكن أن نملي عليه، في هذا الصدد، أيَّ قاعدة للإحتراز من سوء الاستعمال عندما يفتقر إلى مثل تلك الموهبة الطبيعية[1]. وهكذا، قد يكون في رأس الطبيب أو القاضي أو رجل الدولة الكثير من جميل القواعد الطبيّة والفقهية والسياسية إلى درجة تجعل من الواحد معلماً علاّمة في ميدانه مع أنّه يخطىء بسهولة في تطبيق تلك القواعد إمّا لأنَّ الحاكمة الطبيعية تنقصه (دون أن تنقصه الفاهمة مع ذلك)، فهو، وإن كان يرى جيداً العامّ مجرّداً، يعجز عن تقرير ما إذا كانت حالة ما متضمنة فيه عياناً؛ وإما لأنّه لم يتمرَّن كفاية على مثل هذا الحكم بأمثلة وأعمال متحققة. فالفائدة الوحيدة والعظيمة للأمثلة هي أنّها تشْحذ الحاكمة. أما فيما يتعلق بصوابية النظرات الفاهمية ودقتها، فهي بالأحرى مضرة بعامة، لأنها نادراً ما تلبّي شرط القاعدة تلبية مطابقة (بوصفها casus in terminis)(**)، أضفْ أنها تُضْعف غالباً من تحفّز الفاهمة

---

(1) إنّ الافتقار إلى الحاكمة هو تخصيصاً ما يسمى الغباء، وليس لمثل هذه العاهة من علاج. فرأس بليد أو محدود ومفتقر إلى درجة ملائمة من الفهم وإلى الأفاهيم الخاصة به، يمكنه بسهولة أن يصل بالتعلم إلى درجة التبحّر. لكن بما أنَّ هذا لا يُغْني في الغالب عن تلك (التي في secunda Petri)(*)، فإنه ليس من النادر أن نجد رحالاً متعلمين جداً يظهرون نقصاً لا يعالج في استعمال علمهم.

(*) رسالة بطرس الثانية. (ربما يقصد كنط قول بطرس الرسول فيها «لأن الذي ليس عنده هذه هو أعمى قصير البصر» I 9;) (م. و).

(**) حالة مطابقة حرفياً.

لرؤية وافية للقواعد في كلّيتها، وبمعزل عن ظروف التجربة الخاصة، فينتهي الأمر بنا إلى التعـوّد على استخدامها لا كمبادىء بل كصِيَغ جاهزة بالأحرى. فالأمثلة هي إذَنْ عجلات للحاكمة، لا يمكن أنْ يستغني عنها من يَفْتقر إلى تلك الموهبة الطبيعية.

لكن، إذا كان المنطق العام لا يمكنه أنْ يقدّم ارشادات للحاكمـة، فـإن الأمر يختلف تمـاماً مع المنطق الترسندالي، إلى حدّ يبدو معه أنَّ العمل الخـاص لهذا الأخـير هو أنْ يصـوِّب الحاكمـة ويمتّنها بقواعد معيّنة في استعمالها للفاهمة المحضـة. ذلك أنَّ الفلسفـة كتعليم، تبدو غـير ضرورية البتـة، من أجل تـوسّع الفـاهمة في حقـل المعـارف المحضـة القبلية، أو، بـالأحرى تبـدو في غير محلهـا، لأننـا بعـد كـل المحـاولات التي أجـريت حتى الآن لم نكسب إلاّ القليـل من الأرض أو بالأحرى لم نكسب شيئاً بالمرة؛ أمّا الفلسفة كنقد، فتتجلى بكامـل نفاذهـا ومهارتهـا التمْحيصية، من أجـل الاحـتراز من زَلاّت الحكـم (lapsus judicii) في استعـمال العـدد القليـل من الأفـاهيم المحضة التي تقدمها لنا الفاهمة، (على الرغم من أنّ فائدتها سلبية وحسب).

وتتمتع الفلسفة الترسندالية بخاصيّة أنَّ بإمكـانها، بالإضـافة إلى القـاعدة (أو بـالأحرى إلى الشرط العامّ للقواعد) المعطاة في أُفهوم الفاهمة المحض، أن تشير معـاً وقبلياً إلى الحـالة التي يجب أنْ تُطبَّق عليها القاعدة. وسبب تفوّقهـا في هذا المجـال على سـائـر العلوم التعليميـة (بـاسْتثنـاء الرياضة) هو أنّها تعالج الأفاهيم التي يجب أنْ تتعلق قبلياً بموضوعاتها، والتي لا يمكن لمصـداقيتها الموضوعية، من ثَمّ، أنْ تبرهن بعـدياً، لأنَّ ذلـك من سوء التقـدير التـام لكرامتهـا؛ ولأنَّ عليها بالأحرى، أنْ تعرض في الوقت نفسه الشروط التي بموجبهـا يمكن للموضـوعات أنْ تعـطى متّفقةً مـع تلك الأفاهيم بعـلائِمَ كليةٍ إمّـا وافية، وإلاّ صـارت من دون مضمون وبـالتالي مجـرد صـور منطقية لا أفاهيم فاهمية محضة.

فتعْليم الحاكم التِرْسِنْدالي هذا يتضمن إذنْ بابين، يعالج الأول الشرط الحسي الـذي يسمح وحده باستعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة، أعني شِيامَة الفاهمـة المحضة، ويعـالج الثـاني الأحكام التأليفية التي تنجم قبْلياً وفق ذلك الشرط، عن الأفاهيم الفاهميـة المحضة، والتي تشكـل أساسـاً لكل المعارف القبلية الأخرى، أعني مبادىء الفاهمة المحضة.

الباب الأول

في شيامة الأفاهيم الفاهمية المحضة

في كل ادراج لموضوع تحت أُفهوم يجب أنْ يكون تصور الأول مجـانساً لتصـور الثاني، أعني أنَّ عـلى الأفْهوم أنْ يتضمنَ مـا يُتصوَّر في المـوضوع المـطلوب إدراجه. وذاك بـالفعـل مـا نعْنيـه

بالقول: الموضوع ينضوي تحت أُفهوم. فللأفهوم الأمْپيري «الصحن» شيء مجانس للأفهوم المحض الهندسي «الدائرة» لأن الاستدارة المفكّرة في الأول تُحدَس في الثاني.

والحال، إنّ الأفاهيم الفاهمية المحضة، بالمقارنة مع الحدوس الأمپيرية (بل الحسية بعامة) هي غير متجانسة لها بالمرة، ولا يمكن أن توجد في أي حدس. فكيف يكون إذن ادراج هذه الحدوس تحت تلك الأفاهيم، ومن ثم تطبيق المقولة على الظاهرات، ممكناً حين لا يوجد من يقول: إن هذه المقولة، والسببية مثلاً، يمكن أن تُحدَس بالحواس، وإنّها مُتضمَّنة في الظاهرة؟ إن هذا السؤال الطبيعي جداً، والمهم جداً، هو بالضبط السبب الذي يجعل تعْليم الحاكمة الترسندالي ضرورياً بمعنى، إنّه يبينّ إمْكان: كيف يمكن للأفاهيم الفاهمية المحضة أنْ تطبّق على الظاهرات بعامة. وفي سائر العلوم الأخرى حيث الأفاهيم، التي يفكِّر بها الموضوع تفكيراً كلياً، ليست مختلفة عن تلك التي تصوّره عياناً كما هو معطى ولا مغايرة لها، لا يكون من الضروري القيام بعرض خاص بالنسبة إلى تطبيق الأفاهيم الأولى على الثانية.

لكنه من الواضح أنّه يجب أنْ يكون ثمة ثالث يجانس من جهة المقولة ومن أخرى الظاهرات، ويجعل تطبيق الأولى على الثانية ممكناً. وهذا التصوّر الوسيط يجب أن يكون محضاً (من دون أي أمپيري) ويكون مع ذلك ذهنياً من جهة، وحسياً من جهة أخرى. ومثل هذا التصور يدعى الشَيْمُ التَرْسِنْدالي.

يتضمن الأُفهوم الفاهمي الوحدة التأليفية المحضة للمتنوِّع بعامة. ويتضمن الزمان، بوصفه الشرط الصوري لمتنوِّع الحس الباطن، وبالتالي لاقتران كل التصورات، متنوِّعاً قبلياً في الحدس المحض. والحال، إنّ التعينّ الزماني الترسندالي مُجانس للمقولة (التي تشكِّل وحدته) من حيث هو كليّ، ومن حيث يستند إلى قاعدة قبْلية. لكنه من جهة أخرى مُجانِس للظاهرة من حيث إنّ الزمان متضمَّن في كل تصور أمْپيري للمتنوِّع. فتطبيق المقولة على الظاهرات يصير ممكناً إذنْ بفضل التعينّ الزماني الترسندالي، وهذا التعينّ بوصفه شَيْماً لأفاهيم الفاهمة يتوسط في إدراج الظاهرات تحت المقولة.

وتبعاً لما تبينّ في تسويغ المقولات، لنْ يتردَّد أحد، على ما أرجو، في حَسْم مسألة ما إذا كان استعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة استعمالاً أمْپيرياً وحسب أم إنه ترسندالي أيضاً، أعني ما إذا كانت هذه الأفاهيم تتعلق حصراً بالظاهرات بوصفها شروط تجربةٍ ممكنة، أمْ ما إذا كان يمكنها أن تكون بمثابة شروط إمْكان الأشياء بعامة، تطال موضوعات في ذاتها (دون أنْ تنحصر في حساسيتنا). وقد رأينا بالفعل أنّ الأفاهيم ممتنعة تماماً ولا يمكن أنْ يكون لها أيّ معنى إذا لَمْ يُعطَ أي موضوع إمّا لهذه الأفاهيم نفسها أو على الأقل للعناصر التي مِنْها تتألف؛ وإنّه لا يمكنها من ثَمَّ أنْ تطبّق على الأشياء في ذاتها (دون اعتبار ما إذا كان، وكيف، بإمكانها أنْ تعطى لها). ورأينا أيضاً أنّ الطريقة الوحيدة التي بها نُعطى الموضوعات هي تغيُّر في حساسيتنا. ورأينا أخيراً أنّ الأفاهيم القبلية المحضة يجب أنْ تتضمن، بالإضافة إلى الوظيفة التي تقوم بها الفاهمة في المقولة، الشروطَ الصوريةَ للحساسية (وبخاصة الحس الباطن) التي تتضمن الشرطَ العام الذي يسمح

وحده للمقولة بأنْ تُطبَّق على أيّ موضوع. وشرط الحساسية الصوري والمحض هذا الذي يقتصر عليه استعمال الأفهوم الفاهمي، نُسمّيه شَيْم الأفهوم الفاهمي، والطريقة التي تتبعها الفاهمة بصدد هذه الشيْمات، نسمّيها شِيامَة الفاهمة المحضة.

وليس الشَيْم بحد ذاته سوى نِتاج للمخيّلة. لكن، بما أنّ تأليف المخيلة لا يقصد إلى أيّ حدس مفرد بل فقط إلى الوحدة في تعيين الحساسية، يجب أن نُفرّق بين الشَيْم والخَيْل. فعندما أضع خمس نقاط واحدة إثْر الأخرى ((. . . . .))، فإن ذلك هو خَيْلُ العدد ((5)). وعلى العكس عندما أفكر فقط بعدد بعامة، قد يكون خمسة أو مئة، فإن هذا التفكير هو تصوّر لطريقة تصور كثرة (ألف مثلاً) في خَيْل ما وفقاً لأفهوم ما، أكثر مما هو هذا الخَيْل نفسه الذي سيكون من الصعب عليّ في هذه الحالة أنْ أطالِعه بناظريّ وأقارنه بالأفهوم. والحال إنّ ما أُسمّيه شَيْمَ الأفهوم هو تصوّر طريقة المخيلة العامة في مَنحها هذا الأفهوم خَيْلاً.

والواقع، إنّ الشيْمات، لا أخيلة الموضوعات، هي التي تؤسس أفاهيمنا الحسية المحضة. فليس ثمة من خَيْلٍ لمثلّث، يمكن أنْ يكون، ذات مرّة، مطابقاً لأفْهوم المثلّث بعامة. ذلك أنّ أيّ خيْل لنْ يبلغ كلّيّة الأفهوم التي بفضلها يطبق على كل المثلّثات سواء كانت قائمة الزاوية أم لا، بل سيكون دائماً مقتصراً على جزءٍ واحد من فَلَك المثلّث. ولا يُمكِنْ لِشَيْم المثلّث أنْ يوجد قط إلاّ في الفكر، ويعني قاعدة من قواعد تأليف المخيّلة بالنسبة إلى الأشكال المحضة في المكان. أما موضوع التجربة، أو خيْل هذا الموضوع، فلن يصلا حتى إلى الأفهوم الأمْبيري، في حين أنّ هذا الأفهوم يتعلق دائماً دون توسط بشَيْم المخيلة، تعلّقه بقاعدة تعيُّن حدسنا وفقاً لأفهوم كليّ معيّن. فأفهوم (كلب) يعني قاعدة بموجبها يمكن لمخيّلتي بعامة أنْ تعبّر عن شكل دابّة دون أنْ تكون محصورة بهيئةٍ خاصّة تقدمها التجربة أو بالأحرى بخَيْل ممكن نستطيع أن نتصوره عياناً. وشِيامة فاهمتنا بالنسبة إلى الظاهرات وإلى مجرد صورتها، هي فنٌ دفين في أعْماق النفس البشرية يظلّ من الصعب أبداً أن نَنْتَزِع سرَّ أداته من الطبيعة لعرْضه بشكل واضح للعيان. وكل ما يمكننا قوله هو: إنّ الخَيْل نِتاج للقدرة الأمْبيرية للمخيّلة المنتجة، وإنّ شيْم الأفاهيم الحسّية، كالأشكال في المكان، هو نتاج المخيلة المحضة وبمثابة طُغْرى لها، وبفضله ووفقاً له تكون الأخْيلة بدءاً ممكنة، وإنّ هذه الأخْيلة يجب أنْ لا تقترن بالأفهوم إلاّ بواسطة الشيمْ الذي تدلّ عليه، والذي لا تطابقه مطابقة تامّة. وعلى العكس فإنّ شيْم أفهوم فاهمي محض ليس شيئاً يمكن أنْ يحال إلى أيّ خَيْل، بل هو مجرد التأليف المحض الذي تمّ بأفاهيم عامة وفقاً لقاعدة الوحدة التي تعبّر عن المقولة، وهو نتاج ترْسِنْدالي للمخيلة يتعلق بتعيّن الحس الباطن بعامة، وفق شروط صورته (الزمان) بالنظر إلى كل التصورات من حيث يجب أنْ ترتبط قبلياً بأفهوم وفقاً لوحدة الابصار.

ولن نتوقف الآن على التحليل الجافّ والممل لما تستلزمه الشيْمات الترْسِنْدالية للأفاهيم الفاهمية المحضة بعامة، بل سنعرضها بالأحْرى وفقاً لنسق المقولات وبارتباطها بها.

فالخَيْل المحض لكلّ الكميّات (quantarum) بالنسبة للحس الخارجي هو المكان، لكنه

الزمان بالنسبة إلى كل موضوعات الحـواس بعامـة. أما الشيْم المحض للـ ((كمّ)) (quantitatis) بما هو أفهوم للفاهمة، فهو العدد الذي هو تصور يضم إضافة الواحد إلى الـواحد إضـافة متتـالية (إضافة المتجانس). فالعدد ليس سوى وحدة التأليف الحاصلة في متنوِّع حـدس متجانس بعـامة بفعل أنّي أُنتج الزمان نفسه في إزْكان الحدس.

و ((الواقع)) في الأفهوم الفاهمي المحض هو ما يتناسـب مع إحساس بعامة وما أفهـومه من ثَمَّ يدل بذاته على كوْن (في الزمان). و ((النفي))، ما أفهـومه يصـوِّر لا ـ كونـاً (في الزمـان). والتضاد بين الاثنين ينجم عن الفرق في الزمان الواحد بين كونه مليئاً أو فارغاً. وبما أنَّ الزمان ليس سوى صورة الحدس ومن ثَمّ صورة الموضوعات بوصفها ظـاهرات فـإن ما ينـاسب الإحساس فيهـا هو المـادة الترْسِنْدالية (الشيئيـة الواقعيـة) لجميع المـوضوعـات كأشيـاء في ذاتها. والحـال، إنّ لكل إحساس درجةً أو كمًّا به يمكنه أنْ يملأالزمان عينه. أعني الحسّ الباطن نسبـة إلى تصوِّر المـوضوع عينـه، مَلْئاً تتفـاوت درجته إلى أن ينعـدم (= صفر = نفي). ولـذا فإن ثمـة علاقـة وتـرابـطاً أو بـالأحرى انتقـالاً من ((الواقـع)) إلى ((النفي)) انتقالاً يجعـل كـل ((واقـع)) متصـوراً بـوصفـه ((كماً))؛ وشيْم ((الواقع)) بوصفه ((كمّ)) شيء ما من حيث يملأ الزمان هو بالضبط هذا الانتاج المتصل والمتجانس للـ ((واقع)) في الزمان حيث نهبط في الزمان بالإحساس الذي على درجة معينة حتى غيابه التام أو نرتفـع تدريجياً من ((نفي)) الاحساس إلى كمية من هذا الاحساس نفسه.

وشيْم ((الجـوهر)) هـو دوام الواقعي في الزمـان، أعني تصـوره بمثابـة أسٍ للتعين الـزمـاني الأمْبيري بعامة، ويدوم إذن حين يتبدل كل الباقي. (والـزمان لا يجـري، بل إنّ وجـود المتحوّل هو الذي يجـري فيه. فـالزمـان الذي هـو نفسه ثـابت ودائم يناسب إذن في الـظاهرة الثـابت في الوجود أعني الجوهر، وفيه وحده يمكن تعيين تتالي الظاهرات وكونها معاً).

وشيْم ((السبب)) وسببيّة شيء بعامة هو الـواقعي الذي مـا إن يُطرح كيفـما اتّفق حتى يتْليه أبداً شيء آخر. فهو يقوم إذنْ على توالي المتنوع توالياً خاضعاً لقاعدة.

وشيم ((الاشتراك)) (التفاعل) والسببية المتبـادلة للجـواهر بـالنظر إلى أعـراضها، هـو كون تعيّنات الواحدة والأخرى معاً وفقاً لقاعدة عامة.

وشيْم ((الإمكان)) هو موافقة تـأليف مختلف التصوّرات لشروط الـزمان بعـامة (ومثـلاً: إنّ الأضداد لا يمكن أن توجـد معاً في شيء واحـد بل واحـداً إثر آخـر فقط)، إنه إذن تعـينّ تصور شيء في زمان ما.

وشيم ((التحقق)) هو الوجود في زمن معين.

وشيم ((الضرورة)) هو وجود الموضوع في كلِّ زمن.

نـرى إذن، من كل ذلـك، أنّ ما يتضمنـه شيْم كل مقـولة ويجعله قـابلاً للتصـور هـو عـلى

التـوالي: شيْم ((الكمّ))، توليـد (تـأليف) الـزمـان نفسـه في الإرْكـان المتتـالي لمـوضـوع، وشيْم ((الكيف))، تأليف الاحساس (الادراك) مع تصور الزمان أو ملء الزمان، وشيْم ((الإضافة))، علاقة الادراكات بعضها ببعض في كل زمان (أعني بموجب قاعدة للتعين الزماني)؛ وأخيـراً شيْم ((الجهة)) ومقولاتها، الزمان نفسه بوصفه متضـايف تعيّن المـوضوع بصـدد معرفـة ما إذا كـان، وكيف، ينتمي إلى الزمان. ليست الشيْمات إذن سوى تعيّنات زمانية قبلية بموجب قواعـد، وهي تتعلق وفقاً لنسـق المقولات، بالتسلسل الزمني، و المضمون الزماني و نسق الزمان ومجمل الزمان أخيراً، بالنظر إلى جميع الموضوعات الممكنة.

وعنه يتضح أنَّ شِيامة الفاهمة من خلال تأليف المخيِّلة الترْسِنْدالي تؤدّي فقط إلى وحـدة كل متنوع الحدس في الحس الباطن، وإذن، وبتوسط، إلى وحدة الإبصار كوظيفة تتناسب مع الحسّ الباطن (قدرة التلقي). فشيْمات الفاهمـة المحضة هي إذن الشروط الحقيقيـة الوحيـدة التي تجعل الأفـاهيم على صلة بـالموضـوعـات، وذات دلالـة من ثمَّ. وليس للمقـولات، في النهـايـة، أيّ استعـمال آخر ممكن سـوى هذا الأمْپيري لأنها، بواسـطة مبادىء وحـدة ضرورية قبليـة (بفَضْل التوحيد الضروري لكلّ وعي في الإبصار الأصلي)، تصلح فقط لإخضاع الـظاهرات إلى قـواعد التأليف العامّة وجعلها صالحة لتشكيل اقتران شامل في التجربة، وحسب.

ففي مجمل كلّ تجربة ممكنـة، إنما تقيم جميـع معارفنـا وفي الصلة الكلية التي بينهـا وبين تلك التجربة إنما تقوم الحقيقة الترسندالية التي تتقدم على كل حقيقة أمْپيرية وتجعلها ممكنة.

لكنْ يتضح أيضاً للعيان: إنّه إذا كانت شيْمات الحسـاسية تحقّق بـدءاً المقولات، فهي تَقْصر ما صَدَقهـا في الوقت عينـه، أعني إنها تحصرها بشروط تقـع خارج الفـاهمة (أي في الحسـاسية). وعليه فإن الشيْم ليس أصـلاً سوى الـظاهرة أو الأفهـوم الحسّي لموضـوع، من حيث يتوافق مـع المقـولة (*Numerus* est quantitas phaenomenon, *sensatio* realitas phaenomenon, *constans* et perdurarable rerum substantiaphaenamenon (- -) *cternitas* necessitas phaenomenon) (*)

لكن، يبدو أننا لو أهْملنا جـانباً، الشرط الحصري، فسنـوسِّع الأفهـوم الذي سبق أن حصرنـاه، وسيكـون عـلى المقـولات بمعنـاهـا المحض ومن دون كـل شروط الحسـاسيـة، أنْ تصـدق عـلى الأشياء بعامة، كما هي، في حين أنَّ شيْماتهـا تُصوِّرهـا فقط كما تـظهر، وسيكـون للمقولات إذن معنى مستقل عن كلّ شيْماتها وأوْسع منها بكثير. وبالفعل، يبقى للأفـاهيم الفاهميـة المحضة بعـد أنْ نجرّدها من كلّ شرطٍ حسي دلالةٌ، إنّما مجرّد دلالة منطقية لمجرّد وحدة التصورات التي لا يمكن أنْ يُعطى لها أيّ موضوع ولا من ثمَّ، أيّ مدلول، يمكن أن يُعـطي أفهومـاً لموضـوع. فلنْ يدلّ ((الجوهر)) مثلاً إذا ما أهملنا جانباً تعينّ الدوام الحسي، على أكثر من شيءٍ يمكن أن يُفكَّر كحامل (من دون أنْ يكون محمولاً على أي شيء آخر). والحال إنه لا يمكنني أنْ أفعل شيئاً بهـذا التصوّر لأنه لا يدلّني على التعين الـذي يجب أنْ يكون للشيء كي يصـدق كحامـل أول. فالمقـولات من

(*) (العدد هو ((كم)) الظاهرة، والاحساس ((واقع)) الظاهرة، والثابت والدائم ((جوهر)) الظاهرة.. والخالد ((ضرورة)) الظاهرة).

دون شيْئات، هي إذنْ مجرد وظائف فهمية بصدد أفاهيم، لكنها لا تصوِّر أي موضوع. وتأتيْها الدلالة من الحساسية التي تحقّق الفاهمة وتَقْصُرُها في الوقت نفسه.

الباب الثاني

سستام كل مبادىء الفاهمة المحضة

فحصنا في الباب السابق الحاكمة التّرسندالية، فقط وفق الشروط العامة التي بموجبها وحدها يحق لها أنْ تستعمل الأفاهيم الفاهمية المحضة بصدد الأحكام التأليفية. وسيكون شغلنا الآن: أن نعْرض وفقاً، لهذه الوَصْفة النقدية، الأحكام التي تضعها الفاهمة قبلياً حقاً في ربط سستامي. ولا شك في أن لوحة المقولات يجب أن تقدِّم لنا في هذا الصدد هَدْياً طبيعياً وموثوقاً. ذلك أنها هي بالضبط تلك التي على الصلة بينها وبين التجربة الممكنة، أن تشكّل كلّ المعرفة الفاهمية المحضة قبلياً، والتي على علاقتها بالحساسية بعامة، أنْ تعرض بالتالي جميع المبادىء الترسندالية للاستعمال الفاهمي عرضاً شاملاً وفي سستام.

وتستمد المبادىء القبلية اسمها لا من أنّها تنطوي على مبادىء أحكام أخرى وحسب، بل أيضاً من أنها لا تبدأ هي من معارف أعلى وأعمّ. لكن هذه الخاصيّة لا تُعْفيها مع ذلك، من الحاجة إلى دليل. ومع أنّ هذا الدليل لا يمكن أنْ يتوغّل موضوعياً أكثر من معرفة الموضوع، بل يمكنه أنْ يشكِّل بالأحرى أساساً لها، فإنّ ذلك لا يمنع من أنْ يكون بالإمْكان أنْ نستمدَّ دليلاً منْ المصادر الذاتية التي تجعل معرفة الموضوع بعامّة ممكنة؛ بل إنّ ذلك سيكون ضرورياً حقاً، إذْ بدونه ستحوم على المبدأ شبهة أنْ يكون مجرّد زعم باغِت.

وسنقتصر من جهة أخرى، على المبادىء العائدة إلى المقولات وحسب. فلا تدخل إذنْ، في الحقل الذي نرسمه لبحثنا مبادىء الاستطيقا الترسندالية التي تجعل من المكان والزمان شرطيْ إمكان جميع الأشياء بوصفها ظاهرات، ولا أيضاً قصور هذين المبدأين، أعني ما لا يسمح لهما بأن يطبقا على الأشياء في ذاتها. كذلك لا تشكل المبادىء الرياضيّة جزءاً من هذا السستام لأنها تُستمدّ فقط من الحدس وليس من الأفهوم الفاهمي المحض؛ لكن من حيث هي مع ذلك أحْكام تأليفية قبلية، فإنْ إمْكانها سيجد هنا بالضرورة مكاناً له، ليس بالطبع من أجْل التدليل على مشروعيتها ويقينها الضروري، الأمر الذي لا تحتاج إليه، بل من أجل أنْ يكون إمْكان هذه المعارف البديهية القبْلية مفْهوماً ومُسَوَّغاً.

لكن، يجب أيضاً أنْ نتكلّم على مبدأ الأحْكام التحليلية، وذلك في الحقيقة بمعارَضة مبدأ

الأحكام التأليفية التي تشْغلنا بخاصة، لأنَّ هذه المعارضة ستخلِّص نظريّة الأحْكام التأليفية من كلّ سوء فهم وستوضح للعيان طبيعتها الخاصة.

الفصل الأول

في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية

أيّاً كان مضمون معرفتنا وكيفما كانت صلتها بالموضوع، فإن الشرط الكلي وإنْ السلبي وحسب، لجميع أحكامنا بعامة هو أنْ لا تناقض نفسها بنفسها، ومن دونه فإن هذه الأحكام في ذاتها (بصرف النظر عن الموضوع) تكون لا شيء. لكن حكمنا حتى في حال لم يكن فيه أيّ تناقض يمكنه، مع ذلك أن يربط أفاهيم بطريقة مختلفة عن ورودها في الموضوع، أو حتى في حال لمْ يُعطَ لنا أي مبدأ، لا قبْلياً ولا بعدياً، يجعل مثل هذا الحكم مشروعاً. وهكذا يمكن لحكم، وإنْ خالياً من أي تناقض داخلي، أنْ يكون إمّا خاطئاً وإمّا من دون أساس.

والحال، إن القضية «لا يناسب الشيء أيّ محمول يناقضه» تسمى مبدأ التناقض، وهي معيار كلّي، وإنْ سلبي وحسب، لكل حقيقة. لكنها تنتمي إلى المنطق فقط، لأنها تصدق على المعارف بوصفها معارف بعامة وحسب، وبمعزل عن مضمونها، ولأنها تقول: إنَّ التناقض يُعْدِمها ويَنْسخها كلياً.

لكنْ، يمكننا مع ذلك أنْ نستعمله استعمالاً ايجابياً أيضاً، أعني ليس للتخلص من الخطأ والغلط وحسب (بقدر ما يعود ذلك إلى التناقض) بل أيضاً لمعرفة الحقيقة. إذ عندما يكون الحكم تحليلياً، وسواء كان سالباً أم موجباً، يجب دائماً أنْ يكون بالإمكان التعرّف تعرفاً وافياً على صوابه من خلال مبدأ التناقض. لأنّنا سنُنْكر دائماً بحق نقيضَ ما يكون قد طرح وفكّر، بوصفه أفهوماً، في معرفة الموضوع، في حين أنّنا سنُثْبِت الأفهوم نفسه بالضرورة لهذا الموضوع بسبب أنَّ ضدّه سيكون مناقضاً لذلك الموضوع.

وعليه يجب أنْ نسلّم أيضاً بأن مبدأ التناقض يصح كمبدأ كلّي وكافٍ تماماً لكلّ المعرفة التحليلية، لكنّ رصيده ومنفعته لا يتخطّيان رصيد ومنفعة المعيار الكافي للحقيقة. ذلك أنّه لا يمكن لأيّ معرفة أنْ تعارضه من دون أن تهدم نفسها بنفسها. وهو ما يجعل من ذلك المبدأ الشرط الذي لا بد منه، إنّما لا المبدأ المعيّن، لحقيقة معرفتنا. لكن، بما أنه لا يشغلنا، بخاصة إلّا القسم التأليفي لمعرفتنا، فإننا سنسهر دائماً بالطبع على أنْ لا نعارض مرة هذا المبدأ الذي لا يُنتهك، إنّما الذي لا يمكن أنْ ننتظر منه قط إيضاحات بالنسبة إلى حقيقة هذا الضرب من المعرفة.

لكن ثمة، ضمن هذا المبدأ الشهير وإن كان خالياً من أي مضمون، وكان مجرد مبدأ

صوري، صيغة تتضمن تأليفاً دُسَّ فيه بتهوّر ومن دون أيِّ فائدة، وهو: «من المحال أنْ يكون الشيء، وأنْ لا يكون معاً». فبالإضافة إلى أنّنا نَزيد هنا بطريقة نافلة (من خلال كلمة المحال)، اليقين الضروري الذي يجب أنْ ينجم عن المبدأ تلقائياً، فإنّ هذا المبدأ قد أُخضع لشرط الزمان؛ فهو يقول مثل هذا: إنّ الشيء = ((أ)) الذي هو شيء ما = ((ب)) لا يمكن أنْ يكون في الوقت نفسه لا ((ب)). لكنْ يمكنه تماماً أنْ يكون الواحد والآخر (((ب)) كما ((لا ب)) على التوالي: مثال، إنَّ الإنسان الذي هو شاب لا يمكن أن يكون هرماً في الوقت نفسه، لكن هذا الانسان يمكنه تماماً أنْ يكون شاباً في زمن وأن لا يكونه في زمن آخر، أعني أن يكون هرماً. والحال، إنّ مبدأ التناقض بوصفه مبدأ منطقياً وحسب يجب أن لا يحصر مقاله بالعلاقات الزمنية، ومن ثمَّ، فإن مثل تلك الصيغة هي معارضة كلياً للمقصود منه. وينجم سوء الفهم فقط عن أنّنا نَفْصُل بدءاً محمول الشيءعن أفهومه، ثم نَربط ضدَّه بهذا المحمول. ولا يؤدي ذلك إلى أيِّ تناقض مع الحامل بل فقط مع المحمول المربوط به تأليفياً؛ ولا يقع التناقض حقاً إلّا إذا طرح المحمول الأول والثاني معاً. فإذا قلت: «الانسان الجاهل ليس متعلماً»، فيجب أنْ أضيف هذا الشرط «معاً» لكنْ إذا قلت: «كل إنسان جاهل فهو غير متعلم» فإن القضية هي تحليلية لأن صفة (اللاتعلُّم) تشارك، الآن، في أفهوم الحامل، وتنجم القضية السالبة عندها دون توسط عن مبدأ التناقض دونما حاجة إلى اضافة شرط «معاً». ولهذا السبب بالضبط عدّلت أعلاه صيغة هذا المبدأ بما يجعله يعبر بوضوح عن طبيعة القضية التحليلية.

الفصل الثاني
في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية

شرح إمكان الأحكام التأليفية هو مشكلة خارجة تماماً عن اهتمام المنطق العام الذي ليس به حاجة حتى لمعرفة اسمها. لكنها في المنطق الترسندالي، الشاغل الأهم بل الوحيد، عندما تدور المسألة على إمكان الأحكام التأليفية القبلية وشروطها ونطاق مصداقيتها. ذلك أنّ المنطق بعد أنْ يُتّم هذا العمل يكون قد بلغ غايته، أعني تعيين نطاق الفاهمة المحضة وحدودها.

في الحكم التحليلي، أكتفي بالأُفهوم المعطى، كي أُطلّع شيئاً منه. فإن شئت أن يكون موجباً لم يكن علي سوى أن أضيف إلى هذا الأفهوم ما سبق أن فُكِّر فيه؛ وإن شئت أنْ يكون سالباً لم يكن عليّ سوى أن أنفي الضدّ منه. أما في الأحكام التأليفية، فيجب أنْ أَخْرُج من الأُفهوم المعطى لكي أنظر إلى العلاقة بينه وبين شيء مغاير تماماً لما يُفكِّر فيه؛ فليست هذه العلاقة إذنْ علاقة هوية ولا علاقة تناقض، وبها بالذات لا يمكن رؤية صواب الحكم ولا خطئه.

فلوْ سلّمنا إذن أنّه يجب الخروج من الأُفهوم المعطى لمقارنته تأليفياً بآخر؛ لاحتجنا إلى ثالث يصدر عنه، وحده، تأليفُ الأُفهومين. لكن ما هو هذا الثالث الذي بمثابة وسط لكل الأحكام التأليفية؟ إنه فقط ((جملة)) تتضمن كل تصوراتنا، أعني إنّه الحس الباطن وصورته القبلية:

الزمان. ويستند تأليف التصورات إلى المخيلة، وتستند وحدتها التأليفية (اللازمة في الحكم) إلى وحدة الأبصار. ففي الثلاثة(*) إنما علينا أنْ نبحث عن إمكان الأحكام التأليفية بل، لأنها كلها تتضمن مصادر التصورات القبلية، أنْ نبحث عن إمْكان الأحكام التأليفية القبلية التي ستكون ضرورية بناءً على تلك الأصول(*)، حتى لو كانت ستؤدي إلى معرفة بالموضوعات مستندة إلى تأليف التصورات وحسب.

حتى يمكن أنْ يكون لمعرفة واقعٌ موضوعي، أعني حتى يمكن أن تكون على صلة بموضوع ويكون لها دلالة ومعنى، يجب أنْ يكون من الممكن أن يُعطى الموضوع بطريقة ما. ومن دون ذلك تكون الأفاهيم فارغة؛ وعلى الرغم من أننا نفكر بواسطتها، فلن نستطيع أن نعرف بهذا التفكير شيئاً بالفعل، بل سنلهو بالتصورات وحسب. وعندما يكون المطلوب لا تفكير موضوع بتوسط وحسب، بل أيضاً تصوره بلا توسط في الحدس، فأنْ يُعطى الموضوع لا يعني سوى أن تقام الصلة ما بين تصوره والتجربة (متحققة كانت أم ممكنة). وحتى المكان والزمان، وأياً كان خلوص هذين الأفهومين من الأمْپيري، وأياً كان مبلغ اليقين بأنهما متصوران قبلياً تماماً في الذهن، سيكونان من دون مصداقية موضوعية ومن دون معنى أو دلالة إن لم نُظهر تطبيقهما الضروري على موضوعات التجربة. بل إن تصورهما هو مجرد شَيْم على صلة، أبداً، بالمخيلة الاسترجاعية التي تستحضر موضوعات التجربة التي من دونها لا يكون لهما أي دلالة؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الأفاهيم الأخرى دون تمييز.

فإمكان التجربة هو إذن ما يعطي جميع معارفنا القبلية واقعاً موضوعياً. والحال إنّ التجربة تستند إلى وحدة الظاهرات التأليفية، أعني إلى تأليفٍ لموضوع الظاهرات بعامة وفقاً لأفاهيم، تأليفاً من دونه لن تكون قط معرفة، بل ستكون شتاتاً(**) من الادراكات لا يصادف قط جميعه معاً لا في أي سياق وفقاً لقواعد وعْي (ممكن) مقترن اقتراناً شاملاً، ولا، من ثم، في وحدة الابصار الترسندالية الضرورية. تتأسس التجربة إذن على مبادىء صورتها القبلية، أعني على قواعد كلية لوحدة تأليف الظاهرات؛ ويمكن دائماً اظهار الواقع الموضوعي لهذه القواعد بوصفها شروطاً ضرورية في التجربة بل حتى في إمكان التجربة، لكن خارج هذه الصلة، تمتنع القضايا التأليفية القبلية امتناعاً كاملاً لأنها تفتقر إلى الثالث، أعني إلى موضوع قد يسمح لوحدة تأليف أفاهيمها أنْ تُثْبت واقعها الموضوعي.

ولذا، وعلى الرغم من أننا في الأحكام التأليفية نعرف قبلياً عن المكان بعامة أو عن الأشكال التي ترسمها فيه المخيلة المنتجة، عدداً من الأشياء لا نحتاج معه إلى مساعدة التجربة، فإن هذه المعرفة ستكون لا ـ شيئاً بل اشتغالاً بمجرد أوهام إنْ لم ننظر إلى المكان كشرط للظاهرات يشكل مادة التجربة الخارجية. وعليه، فإن الأحكام التأليفية المحضة تتعلق وإن بتوسط وحسب،

(*) يقصد بالثلاثة: الزمان والمخيلة ووحدة الإبصار، وهي مصادر أو أصول التصورات القبلية (م. و)

(**) في الأصل: رابْسوديا = مختارات شعرية ملحمية (م. و).

بتجربة ممكنة، أو بالأحرى بإمكان هذه التجربة نفسه، وعلى هذا فقط تتأسس مصداقية تأليفها الموضوعية.

وبما أنّ التجربة هي من حيث إمكانها، وبما هي تأليف أمْپيري، نمط المعرفة الوحيد الذي يعطي واقعاً لكل تأليف آخر، فليس لهذا التأليف نفسه بوصفه معرفة قبلية، من حقيقة (من تطابق مع موضوعه) إلّا بشرط أنْ لا يتضمن أكثر مما هو لازم للوحدة التأليفية للتجربة بعامة.

فالمبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية هو إذن: يخضع كل موضوع للشروط الضرورية لوحدة تأليف متنوع الحدس في تجربة ممكنة.

وعلى هذا النحو، فإن الأحكام التأليفية القبلية ممكنة عندما نقيم الصلة بين شروط الحدس الصورية القبلية وتأليف المخيلة ووحدتها الضرورية في إبْصار تِرْسِنْدالي، وبين معرفة تجريبية ممكنة بعامة ونقول: إنّ شروط إمكان التجربة بعامة هي أيضاً شروط إمكان موضوعات التجربة ولها من ثمّ مصداقية موضوعية في الحكم التأليفي القبلي.

الفصل الثالث

عرض سستامي لكل مبادئها التأليفية

إن وُجدتْ المبادىء في مكان ما فسيعود ذلك إلى الفاهمة المحضة وحدها، لأنها ليست فقط ملكة القواعد بالنسبة إلى ما يحصل وحسب، بل أيضاً مصدر المبادىء الذي يُلزم كلّ (ما يمكن أن يَمْثل لنا كموضوع وحسب) أنْ يخضع لقواعد، لأنّه من دون هذه القواعد لن تُعطي الظاهرات أي معرفة بالموضوع الذي يتناسب معها؛ بل إن بعضاً من القوانين الطبيعية، إذا ما نُظِر إليه كمبادىء لاستعمال الفاهمة الأمْپيري، يصحب معه إقراراً للضرورة، وبالتالي،دعوى تَعيّن على الأقل بمبادىء يجب أن تصدق قبلياً وقبل أي تجربة؛ لكن جميع قوانين الطبيعة دون تمييز تخضع لمبادىء الفاهمة العليا ولا تفْعل سوى أنْ تطبّقها على حالات خاصّة بالظاهرة. فوحدها هذه المبادىء إذن تعطي الأفهوم الذي يتضمن شرطاً ونوعاً من المُعَامِل(*) لقاعدة بعامة، أما التجربة فتقدم الحالة المدرجة تحت القاعدة.

ولا يمكن أنْ نخشى حقاً حسبان المبادىء الأمْپيرية فقط، بمثابة مبادىء للفاهمة المحضة أو العكس بالعكس، لأن الضرورة الناتجة عن الأفاهيم والتي تميز المبادىء المحضة ويلاحَظ غيابها بسهولة في كل قضية أمْپيرية أيًّا كانت عمومية صدقها، تقينا من سوء الفهم ذاك بسهولة. لكن ثمة مبادىء قبلية محضة لا يسعني أن أنسبها تخصيصاً إلى الفاهمة المحضة لأنها ليست مستمدة من أفاهيم محضة بل من حدوس محضة (وإن بواسطة الفاهمة) في حين أنّ الفاهمة هي ملكة

(*) exponenten

الأفاهيم. والرياضة تتمتع بمثل هذه المبادىء إنما يستند تطبيقها ومن ثَمَّ مصداقيتها الموضوعية إلى التجربة، بل حتى إمكان مثل هذه المعرفة التأليفية القبلية (تسويغها)، يستند دائماً مع ذلك إلى الفاهمة المحضة.

وعليه فإني أحسب في عداد مبادئي، لا مبادىء الرياضة، بل تلك التي تؤسس إمكان هذه ومصداقيتها الموضوعية القبلية، والتي يجب عَدُّها من ثمّ بمثابة مبدأ لتلك المبادىء، لأنها تذهب من الأفاهيم إلى الحدس وليس من الحدس إلى الأفاهيم.

واستعمال تأليف هذه الأفاهيم الفاهمية المحضة في تطبيقها على التجربة الممكنة هو إما رياضي وإما دينامي؛ لأنه يتعلق من جهة بالحدس وحسب ومن جهة أخرى بوجود الظاهرة بعامة. وشروط الحدس القبْلية ضرورية اطلاقاً بالنسبة إلى كلّ تجربة ممكنة، أما شروط وجود الأشياء المتضمّنة في حدس أمْبيري ممكن فهي عرضيه وحسب في ذاتها. وعليه فإنّ مبادىء الاستعمال الرياضي هي ضرورية ضرورة غير مشروطة، أعني يقينية، أما مبادىء الاستعمال الدينامي فهي تتسم حقاً بطابع الضرورة القبلية، إنما فقط وفق شرط التفكير الأمبيري في تجربة ومن ثمّ بتوسط وبصورة غير مباشرة وحسب. وهي لا تتضمن بالتالي تلك البداهة اللا ـ متوسطة التي تتمتع بها الأولى (دون أنْ يُفْقدها ذلك شيئاًمن يقينها الذي تستمده من التجربة بعامّة). ويمكننا على كل حال أنْ نحكم بصورة أفضل على ذلك في خلاصة سستام المبادىء هذا.

وترشدنا لوحة المقولات بصورة طبيعية جداً إلى لوحة المبادىء لأن هذه الأخيرة ليست سوى قواعد الاستعمال الموضوعي للأولى. وعليه فإن كل مبادىء الفاهمة المحضة هي:

1 ـ مسلمات

الحدس

3 ـ تمثيلات	**2 ـ استباقات**
التجربة	الادراك

4 ـ مسلمات

التفكير الأمبيري بعامة

وقد اخترت هذه الأسماء بتأنٍّ من أجل أنْ نلاحظ الفروق بالنظر إلى بداهة هذه المبادىء وإيظافها. وسنرى في الحال فيما يتعلق سواء ببداهة الظاهرات أم بتعينها قبلياً بموجب مقولتَيّ الكم والكيف (عندما ننظر فقط إلى هذه الأخيرة) أنَّ مبادئهما تَفْرُق فرقاً بيّناً عن مبادىء المقولتين الأُخْرَيَيْن من حيث إنّهما قابلتان ليقين حدسي، في حين أنَّ هاتين ليقين سياقي وحسب على الرغم من أنهما مبادىء دينامية[1]. لكن تجدر الملاحظة أني لا أقصد مبادىء الرياضة في الحالة الأولى ولا

(1) كل ربط (conjonctio) هو إما تركيب (compositio) وإما إقْران (nexus). والأول هو تأليف المتنوع الذي =

مبادىء الديناميكا (الفيزيائي) العام في الحالة الثانية، بل فقط مبادىء الفاهمة المحضة بالعلاقة مع الحس الباطن (من دون تفريق بين التصورات المعطاة فيه) الذي يُمدّها جميعاً بإمكانها. وأطلق عليها هذا الاسم بالنظر إلى تطبيقها أكثر منه بالنظر إلى مضمونها، وسأفحصها الآن بالترتيب عينه الذي به عرضت في اللوحة. .

1 ـ مسلمات الحدس

ومبدأها: كل الحدوث هي كمّيات مُمْتدة

تدليل

كل الظاهرات من حيث صورتها تتضمن حدساً في المكان وفي الزمان يؤسسها قبلياً، فهي لا يمكن أن تُزْكَن إذن، أعني أن تَرِد في الوعي الأمبيري إلاّ بتأليف المتنوع الذي يولّد تصورات مكان وزمان معينين، أعني إلاّ بتركيب المتجانس وبوعي الوحدة التأليفية لهذا المتنوع (المتجانس). والحال إنّ وعي المتجانس المتنوع في حدس بعامة، من حيث يجعل بدءاً تصور الموضوع ممكناً، هو أفهوم الكمّ (quanti)، فحتى إدراك الموضوع كظاهرة ليس ممكناً إذنْ إلاّ بنفس تلك الوحدة التأليفية لمتنوع الحدس الحسي المعطى الذي نفكر بواسطته وحدة تركيب المتجانس المتنوع في أفهوم كمية ما؛ أعني إنّ الظاهرات هي جميعها كميات، بل كميات ممتدة لأنّها بوصفها حدوساً في المكان أو في الزمان يجب أنْ تُتصور بالتأليف نفسه الذي يعيّن المكان والزمان بعامة.

أُسمّي كميةً ممتدةً، تلك التي فيها يجعل تصوّر الأجزاء تصورَ الكلّ ممكناً (ويسبقه إذن بالضرورة) فلا يمكن أن أتصور أيَّ خط أياً كان صغره دون أنْ أخطه بالفكر، أعني دون أن أولّد على التوالي جميع أجزائه انطلاقاً من نقطة، وأرسم من خلال ذلك هذا الحدس بدءاً. والأمر نفسه يحصل بالضبط لكل جزء من الزمان مهما كان صغيراً. ففيه لا أفكر إلاّ بالتقدّم المتتالي من آن إلى آخر، وكل الأجزاء الزمانية مجتمعة معاً تنتج أخيراً كمية معيّنة من الزمان. وبما أنّ مجرد الحدس في جميع الظاهرات هو إمّا المكان أو الزمان فإن كل ظاهرة من حيث هي حدس، هي كمية ممتدة لأنها لا يمكن أن تُعرف في الإزْكان إلاّ بتأليفٍ مُتتالٍ (لجزء إلى جزء). جميع الظاهرات تُحدس إذن بوصفها مجمّعات (بوصفها كثرة أجزاء معطاة سلفاً)، وهذا بالضبط ما لا

= لا ينتمي واحده إلى الآخر بالضرورة. وعلى سبيل المثال، فإن المثلثين اللذين يشكلهما القطر في المربع لا ينتمي أحدهما بالضرورة إلى الآخر، وتأليف المتجانس هو من هذا النوع في كل ما يمكن فحصه رياضياً (ويمكن لهذا التمييز أن ينقسم إلى تأليف تجميعي وتأليف اتحادي يتعلق الأول بالكميات الممتدة والثاني بالكميات المشتدة). والربط الثاني (الإقْران) هو تأليف المتنوع من حيث ينتمي واحده إلى الآخر بالضرورة، مثال العَرَض بالنسبة إلى جوهر ما أو المسبَّب إلى السبب ـ ومن ثم من حيث يكون مغايراً له ومتصوَّراً مربوطاً به قبلياً مع ذلك؛ وبما أن هذا الربط ليس اعتباطياً فإني أسميه ديناميّاً لأنه يتعلق بربط وجود المتنوّع (ويمكنه أن ينقسم بدوره إلى ربط فيزيقي للظاهرات فيما بينها، وإلى ربط ميتافيزيقي، هو ربط لها في القدرة المعرفية القبلية).

يصح على كـل ضرب من الكميات، بـل فقط على تلك التي نَتصـوّرها، ونُـرْكِبُها من حيث هي ممتدّة.

وإلى هذا التأليف المتتالي للمخيلة المنتجة في توليد الهيئات، تستند رياضة الامتداد (الهندسة) مع مسلّماتها التي تعبر عن شروط الحدس الحسي التي يمكنهـا وحدهـا أن تجعل ممكنـاً شَيْم أفهوم محض للظاهرة الخارجية، مثال: «بـين نقطتـين لا يمكن أن نمدّ سـوى خط مستقيم واحد». و«لا يمكن لخـطين مستقيمـين أنْ يحيـطا بـأي مكـان» الـخ. وتلك هي مسلمات لا تتعلق أصـلاً إلاّ بالكمـوم (quanta) بما هي كذلك.

أما فيما يتعلق بالكمية (quantitas) أعني بالجواب عن هذا السؤال ما ((كمية)) الشيء؟ فعلى الرغم من أنّ كثيراً من القضايا من هذا النوع هي تأليفية ويقينية مباشرة (*) (indemonstrabilia) فليس لدينا بصددها مسلمات بصحيح المعنى ذلك أنّ «الكميات المتساوية تعطي كميات متساويـة إذا جمعت إلى كميـات متساويـة أو طـرحت منهـا» قضيـةٌ تحليليـة لأني أعِي دون تـوسط تهـوّه (**) الكميات المتولدة الواحدة مع الأخـرى، ولأن المسلمات يجب أن تكون قضـايا تـأليفية قبليـة. أما قضايا العلاقة العددية البديهية فعلى الرغم من أنها تـأليفية ولا شـك، فهي بالمقـابل ليست كليـة كقضـايا الهنـدسة، ولهـذا السبب لا يمكن أن نسمّيها مسلمات. بـل معادلات عـدديـة وحسب، وصحيح أن كون ((5+7)) تساوي ((12)) لا يجعل منهـا قضية تحليليـة. ذلك أني لا أفكّـر العدد ((12)) لا في تصور ((7)) ولا في تصوره ((5)) ولا في تصور جمعهما، (وليس مدار الكلام هنـا أنه علي أنْ أفكّر هذا العدد في جمع العددين الآخرين. لأن المطروح في القضية التحليلية هو فقط ما إذا كنت أفكر حقاً المحمول في تصوّر الحامل) إلاّ أنّ عـلى الرغم من أنّ هـذه القضية تـأليفية، فإنّها ليست سوى قضية مفردة. فمن حيث ينظر هنا فقط إلى تـأليف المتجانس (الـوحدات) فـإنّ التأليف لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بطريقة واحـدة على الـرغم من أنّ استعمال هـذه الأعداد سيكـون عاماً فيما بعد. فإذا قلت يُرسم المثلث بثلاثة خطوط مجموع اثنين منها أكبـر من الثالث، سيكـون لدي هنا مجرد وظيفة للمخيّلة المنتجة التي يمكنها أن تخط خطوطاً متفاوتة الـطول وتجعلها تتقـاطع أيضاً وفق جميع ضروب الزوايا التي يحلو لها أن تختار. وبـالمقابـل، فـإن العـدد ((7)) ليس ممكناً إلاّ بطريقة واحدة وكذلك العدد ((12)) الذي يتولـد بتأليف العـدد السابق مـع ((5)). يجب إذن أنْ لا نسمي القضـايا التي من هـذا النوع مسلمات (وإلاّ سيكـون ثمـة مـا لا يتنـاهى منها)، بل معادلات عددية.

ويمد هذا المبدأ الترسندالي لرياضة الظاهرات معـرفتنا القبليـة بتوسـع كبير. لأنـه هو وحـده الذي يجعل الرياضة المحضة تطبّق بكل دقتها على موضوعات التجربة، الأمر الذي ما كان يمكن أن يكون بمثل هذه البداهة لولا هذا المبدأ، لا بل إنه قد أثار تناقضات عدة. فالـظاهرات ليست الأشياء في ذاتها. والحدس الأمبيري ليس ممكناً إلاّ بالحدس المحض (حدس المكان والزمان)؛ فما

(*) لا تبرهن.

(**) بقاءها هي هي (م. و).

تقوله الهندسة عن أحدهما ينطبق إذن من دون تعارض على الآخر، ويجب وضع حدّ للتـذرّع بأن موضوعات الحواس لا يمكنها أنْ تكون متـوافقة مـع قواعـد البناء في المكـان (ومثلاً مـع الانقسام اللامتناهي للخـطوط أو للزوايا). لأننـا سننكر بـذلك عـلى المكان وفي الـوقت نفسـه عـلى كـل الـرياضـة، المصداقيـة الموضـوعيّة، ولن يكـون بوسعنـا أنْ نعرف لمـاذا، وإلى أيّ مدى يمكن أن نطبّقها على الظاهرات. إنّ تأليف الأمكنة والأزمنة بوصفها الصور الأساسية لكل حدس، هي ما يجعل من الممكن معاً، إرْكان الظاهرة وكل التجربة الخارجية بالتالي، ومن ثُمّ، أيضـاً كل معـرفة بموضوعات هذه التجربة. وما تبرهنه الرياضة في استعمالها المحض عن الأول(*) يصـدق بالضرورة عـلى الثانية، وليست كل الاعتراضات ضد ذلك سوى مماحكـات عقل غـير نيّر، يَغْلط إذْ يـظن أنه يُخلِّص موضوعات الحس من الشروط الصورية لحساسيتنا ويعرضها على الرغم من أنّها مجـرد ظاهرات بوصفها موضوعات في ذاتها معطاة للفاهمة. ولا يمكن بالطبع، في هـذه الحالـة أنْ يُعرف عنها أي شـيء قبلياً ولا من ثمَّ تأليفياً بواسطة الأفاهيم المحضة عن المكـان. والعلم الذي يعـين هذه الأفاهيم، أعني الهندسة لن يكون هو نفسه ممكناً.

2 ـ استباقات الادراك

مبدأها: في جميع الظاهرات، الواقعي الذي هو موضوع للإحساس، هـو ذو كمية مُشْتَـدّة، أعني ذو درجة.

تدليل

الإدراك هـو وعي أمْبيري، أعني وعي مصحـوب بإحسـاس. والـظاهـرات كمـوضـوعـات للإدراك ليست حدوساً محضة (صورية وحسب) كالمكان والزمان (لأن هذين لا يمكن أنْ يُدرَكا في ذاتهما)، فهي تنطوي إذن بالإضافـة إلى الحدس عـلى موادّ مـوضوع مـا بعامـة، (به نتصـور شيئاً ما موجـوداً في الزمـان أو في المكان)، أعني عـلى واقعيّ الاحساس بـوصفه تصـوراً محض ذاتي لا يمكن أن نعيه إلاّ إذا تأثرت به الذات، وتصوراً يُنسب إلى شيء بعامة. والحال، إنّ تبدّل الـوعي الأمْبيري التدريجي إلى وعي محض ممكن عنـدما يختفي الـواقعي منه تمـاماً ولا يبقى سـوى وعيٍ محض صوري (قبْلي) للمتنـوِّع المتضمَّن في المكان والـزمان. وإنـه من الممكن إذن تأليف الكميـة المتـولدة لإحسـاس ما من بَـدْئِه: الحـدس المحض = صفر، حتى أي كميـة شئت. لكن، بما أنَّ الاحساس في ذاته ليس تصوراً موضوعياً البتة، وبما أننا لا نجد فيـه لا حدس المكـان ولا حدس الزمان، فإنه لن يكوْن بالـطبع ذا كمٍّ ممتـد، بل سيكـون بالأحـرى ذا كمٍّ (يكتسبه من الإرْكـان نفسه حيث يُمكن للوعي الأمْبيري أنْ ينمو من لا شيء = صفر حتى مقدارٍ معطى) وذا كمٍّ مُشْتَـدّ إذن. وبـالتناسب معـه يجب أنْ ننسب إلى أشياء الإدراك، من حيث يتضمن الادراك إحسـاساً، كمّاً مشتداً أعني كمّاً على درجة من التأثير على الحس.

ويمكن أن نسمّي استباقاً، كل معرفة بها يمكنني أن أعـرف وأعينّ قبليـاً ما ينتمي إلى المعـرفة

(*) أي عن الإرْكان (م. و).

الأمبيرية. وهذا، ولا شك، هو المعنى الذي كان يعطيه أبيقورْ للفـظة π ρο'ληψιs. لكن بما أن في الظاهرات مـا لا يمكن أن يُعرف قط قبليـاً وما يشكـل من جراء ذلـك الفرق المميِّـز للمعرفـة الأمْبيرية من المعـرفة القبليـة، عنيت الاحساس (بـوصفه مـادة الادراك)، فإن هـذا الأخير، هـو أصلاً ما لا يمكن أن يُستبق قط. ويمكن على العكس، أن نسمي استباقات الظاهرات، التعيُّنات المحضة في المكان وفي الزمان سواء بالنسبـة إلى الهيئة أم إلى الكمّ، لأنها تصـور قبلياً مـا يمكن أن يُعـطى دائماً بعـدياً في التجـربة. لكن، عـلى افتراض أنَّ ثمـة شيئاً يمكن أنْ نعـرفه قبليـاً في كل إحساس بوصفه إحساساً بعامة (دون أن يُعطى أي احساس خاص) فيجب أنْ نسمي بحق هـذا الشيء استباقاً، بمعنى استثنائيّ، لأنه يبدو من الغريب أن نستبق التجربة في ما يختص بمادتها التي لا يمكن أن نستمدها إلا منها. وهذا ما يحصل هنا حقاً.

والإزْكان الحاصـل فقط بواسـطة الاحـساس لا يمـلأ سوى لحـظة واحدة (إذا صرفت النـظر بـالطبـع عن تتالي عـدة احساسـات). فليس لـلإحسـاس إذن كمّ ممتـد، من حيث هـو شيءٌ في الظاهرة إزْكانُه ليس تأليفاً متتاليـاً ينـطلق من الأجزاء إلى التصـور الكلي. وغيـاب الاحساس في اللحظة عينها سيصّـور هذه اللحـظة كفارغـة وبـالتـالي = صفـر. والحـال، إن مـا يتنـاسـب مـع الاحساس في الحدس الأمبيري هو ((الواقع)) (realitas phaenomenon)[**] ومـا يتناسب مـع غيابـه هو ((النفي)) = صفر. لكن كل احساس قابل للنقصـان إلى حدّ أنـه يمكن أن يضمحل ويـنـدثر تدريجياً. ولذا فإنّ بـين ((الواقـع)) و((النفي)) في الظاهـرات تسلسلاً متصـلاً لعدة احسـاسات وسيطة ممكنة، الفرق بينها دائماً أصغر من الفرق بين المعطى والصفر أو النفي الكلـي. بمعنى، إنّ الواقعي في الظاهرة هو دائـماً ذو كمٍّ لا يوجـد مع ذلـك في الإزْكان، لأن هـذا الأخير يتم بمجـرد الاحسـاس في لحظة واحـدة وليس بالتـأليف المتتـالي لعـدة احسـاسـات، ولا يـذهـب من ثَمَّ من الأجزاء إلى الكل؛ صحيح إذن أنّ لهذا الواقعي كماً، إلاّ أنه ليس كمّاً ممتداً.

والحال، إنّي أُسمي ذلك الكم الذي لا يُزْكَن إلاّ بوصفه وحدة والذي لا يمكن تصور الكثرة فيه إلاّ بتقريبه من النفي = صفر، كما مشتداً. فكل واقع في الظاهرة هو إذن ذو كم مشتد، أعني ذو درجة. وإذا ما نظرنا إلى هذا الواقع بوصفه سبباً (إما للإحساس وإما لواقع آخر في الظاهرة، وللتغير مثلاً) فسنسمّي درجة الواقع بوصفه مسبباً، آناً، وآن الثقل مثلاً، لأنّ الدرجـة تشير فقط إلى الكم الذي إزكانه لا يتتالى، بـل يحصل في لحـظة واحدة. لكني لا أتـطرق إلى ذلك إلاّ لـماماً لأن ليس عليّ بعد أن أهتمّ بالسببية.

وعليه، فإن لكل احساس، ومن ثمّ لكـل واقع في الـظاهرة مهـما كان صغيـراً، درجة مـا، أعني كمّا مشتدا، يمكن إنقاصه باستمرار، وإن بـين ((الواقـع)) و((النفي)) تسلسلاً متصـلاً من الوقائع الممكنة والادراكـات الصغرى الممكنـة. ولكل لـون، وللون الأحمر مثـلاً، درجة مـا، لا يمكنها مهما صغـرت أنْ تكون قط الصغـرى. والأمر نفسـه أيضاً في كـل شيء في الحرارة وفي آن

(*) پْروليْپْسِسْ - استباق وتوقع.

(**) واقع الظاهرة.

الثقل الخ . . والخاصية التي للكموم في أنّ لا يكون فيها أي جزء أصغر الأجزاء الممكنة (أي جزء بسيط) تسمى الإتّصال. فالمكان والزمان هما(*) quanta continua لأنه لا يمكن لأي جزء منهما أن يُعطى إنْ لم يكن محصوراً ضمن حدود معينة (نقاط ولحظات) ولأنه يجب من ثَمّ أن يكون هذا الجزء بدوره مكاناً أو زماناً. لا يتألف المكان إذن إلاّ من أمكنة، والزمان إلاّ من أزمنة؛ والنقاط واللحظات ليست سوى حدود، أي مجرد مواضع لحدّ المكان والزمان؛ والحال إنّ هذه المواضع تفترض دائماً الحدوس التي يجب أنْ تحدّها أو تعيّنها، ولا يمكننا أن نركّب مكاناً أو زماناً بمجرّد مواضع، بحسبانها بمثابة عناصر يمكن أن تُعطى حتى قبل المكان والزمان. ويمكن أنْ تسمّى كموم من هذا النوع أيضاً كموماً جارية لأن التأليف في توليدها (في المخيلة المنتجة) هو تقدم في الزمان اعتدنا أن ندلّ على اتصاله بعبارة الجَرَيان (السَيَلان).

كل الظاهرات بعامة هي إذن كموم متّصلة سواء من حيث حدسها ككميات مُمْتَدّة أو من حيث مجرد إدراكها (إحساس ومن ثمَّ واقع) ككميات مُشتدّة. وعندما يتقطّع تأليف متنوع الظاهرات يصير مجمّعاً من عدة ظاهرات (وليس ظاهرة بصحيح العبارة بوصفها كماً) وناتجاً لا عن مجرد تتالي التأليف المُنْتج لنمطٍ ما بل عن تكرار تأليفٍ متقطّعٍ باستمرار. فعندما أقول «إنّ 13 تالر (**) هي كمّ نقدي» فإنّ العبارة التي استعملها صحيحة بقدر ما أفهم بذلك قيمة المارك(**) الفضيّ الخالص الذي هو بالتأكيد كم متصل ليس فيه أي جزء أصغر الأجزاء، بل كل جزء فيه يمكن أن يشكل قطعة مالية تتضمن دائماً مادةً لقطعة أصغر. لكن إذا فهمت بتلك العبارة 13 تالراً مدوّراً بمثابة 13 قطعة نقدية (وأياً كان إلى ذلك عيارها الفضي)، فسأخطىء أن أسْميتُها كمّاً من التالِر، ويجب على العكس أن أسميها مجمّعاً، أي عدداً من القطع النقدية. لكن، بما أنّ الوحدة يجب أنْ تكون في أساس كل عدد، فإن الظاهرة بما هي وحدة، هي كمّ، وبما هي كذلك هي دائماً متّصل.

لكن، بما أنَّ جميع الظاهرات سواء نظر إليها من حيث الامتداد أم من حيث الكمّ، هي كموم متصلة، فإنّ القضية: «كل تغيُّر (انتقال شيء من حال إلى حال) هو أيضاً متصل»، كان يمكن أنْ تبرهن بسهولة كبيرة وببداهة رياضية، لولا أنَّ سببية التغيّر بعامة تقع خارج حدود الفلسفة الترسندالية ولولا أنها تفترض مبادىء أمبيرية. فأنْ يكون ثمة سبب يغيّر من حالة الأشياء، أعني يُعَيِّنها باتجاه مضاد لحالة معينة معطاة، فإنّ ذلك ما لا يمكن للفاهمة أنْ تُعْلِمنا عنه قبليًّا، ليس لأنّها لا ترى إمْكانه قط (لأنّ هذه الرؤية تنقصنا في معظم المعارف القبلية) بل، لأنَّ التغيّر لا يطال إلاّ بعض تعيّنات الظاهرات التي يمكن للتجربة وحدها أنْ تُعْلمنا بها، في حين أنَّ السبب يجب أن يُبحث عنه في ما لا يتغيَّر. لكن، بما أنّه ليس في متناولنا هنا ما يمكن أنْ نستخدمه سوى الأفاهيم الأساسية المحضة لكل تجربة ممكنة، التي لا يخالطها أيُّ شيءٍ أمبيري

(*) كموم متصلة.

(**) عملة المانية: المارك Mark وزن والتالر Taler عدد (م. و).

قط، فإنّه لا يمكننا دون تخريب وحدة السستام، أنْ نستبق علم الطبيعة العام المبني على تجارب أساسية معينة.

ولا تنقصنا مع ذلك وسائل التدليل على التأثير الكبير الذي لمبدإنا المذكور في استباق الادراكات، بل في ملء فجوات الادراكات من حيث يقفل الباب في وجه كلّ الاستنتاجات الخاطئة التي يمكن أنْ تُستمد من تلك الفجوات.

فإذا كان لكل واقع في الإدراك درجة، بحيث توضع بينها وبين النفي سلسلةٌ لا متناهية من التدرّجات المتناقصة دوماً، وإذا كان على كل حسّ أن يكون ذا درجة معيَّنة من القدرة على تلقي الاحساسات، فإن أيَّ إدراك، وبالتالي أيَّ تجربة تدلّل إما بلا توسّط وإما بتوسط، (وأياً كان اللّف في الاستدلال) على غيابٍ مطلقٍ لكل واقعي في الظاهرة، لن تكون ممكنة؛ أعني، إنه لا يمكن قط أن نستمدَّ من التجربة الدليلَ على مكانٍ أو زمانٍ فارغَيْن. وذلك أولاً، لأنّ الغياب الكامل للواقعي في الحدس الحسي لا يمكن أن يُدرك بحدّ ذاته، وثانياً لأنه لا يمكن أنْ يُستنتج من أيّ ظاهرة ومن فارق درجة واقعيّتها، ولا يمكننا كذلك البتّة أنْ نفترضه بمثابة شرح لتلك الظاهرة. وذلك لأنه على الرغم من أن الحدس الكامل لمكانٍ أو لزمان معيّن، هو واقعي بامتلاء، بمعنى ليس فيه أيّ جزء فارغ، فإنّه مع ذلك وبما أنّ كلّ واقعٍ هو ذو درجة يمكن أنْ تتناقص حتى العدم (حتى الفراغ) بتدرّجات لا متناهية، من دون أنْ يتغيّر كم الظاهرة الممتد، فإنّه يجب أنْ يوجد عدد لا متناه من الدرجات المتنوعة المالئة للمكان أو للزمان، وأن يكون الكمّ المشتدّ في ظاهرات مختلفة أكبر أو أصغر على الرغم من أنّ كمّ الحدس الممتدّ يبقى هو نفسه.

وسنضرب على ذلك مثلاً: يَستَنْتِج جميع الطبيعيين تقريباً، عندما يُدركون فارقاً كبيراً بين كمية المادة المختلفة النوْع في حجمٍ واحد (سواء بآن الثقل أو الوزن، أم بآن المقاومة ضدَّ مواد أخرى متحركة) يستنتجون من ذلك بإجماع أنَّ هذا الحجم (كَمّ الظاهرة المَمتد) يجب أن يتخلله فراغ وإنْ بمقدارٍ متفاوت، في جميع المواد. لكن مَنْ مِن هؤلاء الطبيعيين، وهم في غالبيّتهم رياضيون وميكانيكيّون، فكّر مرةً أنّه يؤسس استنتاجه فقط على افتراض ميتافيزيقي يعلن على الملأ أنه يتجنّبه، حين يسلم أنَّ **الواقعي** في المكان (ولا يمكن أن أسميه هنا لا ـ نفاذاً أو وزناً لأن هذين أفهومان أمبيريان) ليس إلاّ **من نوع واحد** دائماً ولا يمكن أن يتميَّز إلاّ بالكمِّ الممتد، أعني بالعدد؟ ضد هذا الافتراض الذي ليس له أي أساس في التجربة، والذي هو من ثَمّ محض ميتافيزيقي، أقدِّم دليلاً تِرْسِنْدالياً، ليس عليه بالطبع أنْ يشرح الفرق في ملء الأمكنة، إلاّ أنّه مع ذلك ينسخ تماماً الضرورة المزعومة لافتراض أنّه لا يمكن أنْ نشرح الفرق المذكور إلاّ بالتسليم بأمكنة فارغة، ويتمتع بفضل أنّه على الأقل يجعل الفاهمةَ قادرةً على فهم ذلك الفرق بطريقة أخرى في حال اضطُر التفسير الطبيعي هنا إلى فَرْضٍ ما. وذلك لأننا نرى عندها أنه إذا كان يمكن لمكانين متساويين أنْ يمتلئا تماماً بموادَّ مختلفةٍ بحيث لا يكون في أيّ منهما نقطةٌ لا يصادف فيها حضور المادة، فإنّ كل واقعي من الكيف نفسه له مع ذلك درجةٌ (مقاومة أو وزن هذا الكيف) يمكن لها من دون أنْ ينقص الكمُّ الممتدّ أو العدد، أنْ تتناقص إلى ما لا نهاية قبل

أنْ يختفي ذلك الكيف في الفراغ ويضمحلّ. وهكذا فإنّ تمدداً يملأ مكاناً، والحرارة على سبيل المثال، وكذلك كلّ واقع آخر (في الظاهرة) يمكنه دون أنْ يترك أصغر جزء من هذا المكان فارغاً، أن يتناقص في درجاته إلى ما لا نهاية مع بقائه مالئاً المكان بهذه الدرجات الصغرى، تماماً مثلما تملؤه ظاهرة أخرى بدرجات أكبر. وليس في نيّتي البتة أن أزعم هنا أنّ ذاك هو حقاً سبب اختلاف الموادّ من حيث ثِقْلها النوعي، بل أنْ أظهر فقط انطلاقاً من مبدأ الفاهمة المحضة أنّ طبيعة ادراكاتنا تجعل هذا النمط من التفسير ممكناً، وأنّه من الخطأ عدّ واقعي الظاهرة هو هو من حيث الدرجة، وعدّه لا يختلف إلاّ من حيث تجمّعه وكمّه الممتد، ومن الخطأ أنْ ندعي ذلك من خلال مبدأ الفاهمة القبلي.

وعلى كلٍ، فإنّ لاستباق الادراك هذا ما يصدم دوماً الباحث المعتاد على الترْسِنْدالي والذي صار متأنياً من جرّاء ذلك: فهو يُثير بعض الظنون في إمكان أنْ تستبق الفاهمة قضيّة تأليفية كقضية درجة كل الواقعي في الظاهرات، ومن ثَمَّ قضية إمكان الإختلاف الباطن للإحساس نفسه بصرف النظر عن كَيْفِهِ الأمْبيري؛ وإنّها إذن لمسألة تنتظر الحل، مسألة معرفة كيف يمكن للفاهمة أنْ تقول قبلياً قولاً تأليفاً بصدد الظاهرات، بل تستبقها فيما هو تخصيصاً أمْبيري وحسب، أعني فيما يخصّ الاحساس.

إنّ ((كيف)) الإحساس هو دائماً أمْبيري وحسب ولا يمكن أنْ يُتصوَّر قط قبلياً (مثال الألوان والذوق الخ) لكنّ الواقعي الذي يتناسب مع الاحساسات بعامة، بالتضاد مع ((النفي)) = صفر، لا يصوِّر إلاّ شيئاً يتضمن أفهومه في ذاته كوْناً، ولا يعني سوى التأليف في وعي أمْبيري بعامة. والوعي الأمبيري في الحس الباطن يمكنه حقاً أنْ يرتفع من صفر إلى أيّ درجة أعلى، بحيث إنّ كمّ الحدس الممتد نفسه (سطحٍ مضاءٍ مثلاً) يثير إحساساً بمقدار ما يثيره مُجمَّع عدّة سطوح أخرى (أقلّ إضاءة) مأخوذة معاً. يمكن إذن أنْ نهمل تماماً كمَّ الظاهرة الممتد وأنْ نتصوّر مع ذلك في مجرّد الإحساس في آن واحد تأليفاً للتصاعد المتجانس من صفر حتى الوعي الأمْبيري المعطى. فجميع الإحساسات إذن بما هي كذلك معطاة بعدياً وحسب؛ هذا صحيح، إلاّ أنّ خاصيّة أنها ذاتُ درجة يمكن أنْ تُعرف قبلياً. والجدير بالملاحظة أنه لا يمكننا أنْ نعرف قبلياً في الكميات بعامة إلاّ ((كيفاً)) واحداً، هو الاتصال وفي جميع الكيفيات (في واقعي الظاهرات) لا يمكن أنْ نعرف قبلياً سوى كمّها المشتدّ، بمعنى سوى أنّها ذاتُ درجة؛ وكل ما تبقى متروك للتجربة.

3 ـ تمثيلات التجربة

مبدأها: التجربة ليست ممكنة إلاّ بتصور اقتران ضروري للادراكات

تدليل

التجربة هي معرفة أمپيرية، أعْني معرفة تُعيِّن موضوعاً من خلال ادراكات. فهي إذن تأليف للادراكات غير متضمّن هو نفسه في الادراك، بل يتضمن هو وحدة متنوِّعة التأليفية في وعي واحد، تلك الوحدة التي تشكل الأمر الأساسي في معرفةٍ لأشياء الحواس، أي للتجربة (وليس

فقط للحدس ولإحساس الحواس). والحال إنّ الادراكات في التجربة تتعلق بعضاً ببعض بشكل عرضي وحسب، بحيث لا تتولد ضرورة إقْترانها عن الادراكات نفسها ولا يمكن أن تتولد لأن الإرْكان هو مجرد تجميع لمتنوِّع الحدس الأمپيري ولا يمكن أنْ يُعثر فيه على أي تصور لضرورة الوجود المترابط للظاهرات التي يجمعها في المكان والزمان. لكن بما أن التجربة هي معرفة بالأشياء من خلال الادراكات، وبما أن على علاقة المتنوع في الوجود أنْ لا تُتصور فيه كمتجمّعه في الزمان، بل كقائمة موضوعياً في الزمان، وبما أنّ الزمان نفسه لا يُدرَك، فإنّ تعيين وجود الأشياء في الزمان لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بربطها في الزمان بعامة، أعني إلاّ بواسطة أفاهيم تقرنها قبلياً. لكن، بما أنّ هذه الأفاهيم تلازمها الضرورة دائماً، فإن التجربة ليست ممكنة إلاّ من خلال تصوّر اقتران ضروري للادراك.

إنّ أحوال الزمان الثلاث هي الدوام والتتالي والمعية. وعليه، ثمة قواعد ثلاث لجميع العلاقات الزمنية للظاهرات، بموجبها يمكن أن يتعينّ وجود كل ظاهرة بالنسبة إلى وحدة كل الزمان. وتسبق هذه القواعد كل تجربة وتجعلها بدءاً ممكنة.

ويستند المبدأ العام للتمثيلات الثلاثة إلى وحدة الإبصار الضرورية بالنسبة إلى كلّ وعي أمْپيري ممكن (للإدراك) في كل زمن، وبالتالي إلى الوحدة التأليفية لكل الظاهرات من حيث علاقتها في الزمان، لأنّ هذه الوحدة تشكل أساساً قبلياً. ذلك أنّ الإبْصار الأصلي يتعلق بالحس الباطن (بمجمل كل التصورات) وحقاً بصورته قبلياً، أعني بعلاقة الوعي الأمپيري المتنوع في الزمان. والحال إنّ على كل هذا المتنوع، أنْ يُربط وفقاً للعلاقات الزمنية في الإبْصار الأصلي، لأن هذا هو ما تعبر عنه وحدة ذلك الإبْصار التِرْسِنْدالية القبْلية التي يخضع لها كل ما يجب أن ينتمي إلى معرفة (أعني معرفتي الموحَّدة) وما يمكن بالتالي أنْ يكون موضوعاً لي. فـ **الوحدة التأليفية** في العلاقة الزمانية المتعيِّنة قبلياً لكل الادراكات هي إذن القانون التالي: «إن جميع التعينات الزمانية الأمپيرية يجب أن تخضع لقواعد التعينّ الزماني الكلّي»، وتمثيلات التجربة التي سننصرف إليها الآن يجب أن تكون تلك القواعد.

وتتمتّع هذه المبادىء بخاصية ذاتية هي أنّها لا تهتم بالظاهرات وبتأليف حدسها الأمْپيري بل فقط بالوجود و بعلاقتها بعضاً ببعض بالنظر إلى وجودها هذا. والحال إنّ النمط الذي به نُرْكِن شيْئاً في الظاهرة، يمكن أنْ يتعينّ قبلياً بحيث يمكن لقاعدة تأليفه أنْ تقدِّم معاً هذا الحدس قبلياً في كل مَثَل أمْپيري معطى، أعني، أنْ تحقِّقه بواسطة التأليف. ولا يمكن لوجود الظاهرات أنْ يُعرف قبلياً. لكن، مع أنّه يمكننا عبر هذا الطريق أنْ نصل إلى استنتاج وجودٍ ما، فإنّه لا يمكنا أنْ نعرفه معرفةً متعيِّنة، أعني أنْ نستَبِق ما به يتميّز حدسه الأمْپيري من سواه.

إن المبدأين السابقين اللذين أسميتهما رياضيين بالنظر إلى أنهما يخوّلان تطبيق الرياضة على الظاهرات، يتعلقان بالظاهرات من حيث مجرد إمكانها، ويعلّمانا كيف يمكن أن تُولّد الظاهرات سواء لجهة حدسها أم لجهة واقعيّ ادراكها وفق قواعد تأليفٍ رياضي. يمكن إذن أنْ نستعمل في

واحدتها كما في الأخرى الكم العددي ومعه تعيّن الظاهـرة ككمية. فيمكنني عـلى سبيل المثـال أن أركّب من حوالي ((200000)) ومضة قمرية درجـة الإحساسـات بنـور الشمس واعـطاؤهـا قبليـاً كمتعينة، أعني بناؤها. وعليه يمكن أنْ نسمّي تلك المبادىء مبادىء إنشائية.

ويجب أن يكون الأمر مختلفاً كلياً بالنسبة إلى المبـادىء التي يجب أنْ تُدرج وجـود الظاهـرات قبلياً تحت قواعد. إذ لما كان هذا الوجود لا يُبْنى، فإن هذه المبادىء تتعلق فقط بعلاقـة الوجـود. ويمكنها أن تكون فقط مجرد مبادىء تنظيمية. لا يمكن إذن هنـا أن نفكّر بمسلّمات ولا بـاستباقـات بل بالأحرى عندما يُعطى لنـا إدراك في علاقـة زمنية مـع آخر (وإن غـير متعيِّنة) يمكننـا أنْ نقول قبلياً، لا ما هو هذا الإدراك الآخر ولا ما هو كمّه، بل كيف هو مرتبط ضرورة بالأول من حيث الوجود في هذه الحال الزمانية. وتعني هذه التمثيـلات في الفلسفة، شيئـاً مختلفاً جـداً عما تمثّله في الرياضة، فهي في هذه معادلات تعبر عن تساوي علاقتين كميّتين؛ وهي دائماً إنشائيـة من حيث إنه عندما تكون ثلاثة أطراف معطاة في نسبـة طرديـة، فإن الـطرف الرابـع يكون معـطى بذلـك بالذات، أعني يمكن أن يُبْنى. أمـا في الفلسفة، فعـلى العكس، التمثيل هـو تساوي عـلاقتين لا كميّتين، بل كيفيتين، حيث إذا كانت ثلاثة أطراف معطاة لا يمكنني أنْ أعـرف وأُعطي قبليـاً إلاّ العلاقة بالطرف الرابع وليس هذا الرابـع بالـذات. لكن لديّ مـع ذلك قـاعدة للبحث عنـه في التجربة، وعلاقة لاكْتشافه فيها. فتمثيل التجربة لن يكون إذنْ سوى قاعدة بموجبها تَنْتـج وحدة التجربة من الادراكات (لا الادراك نفسه بما هو حدس أمبيري بعـامة) وتُـطبّق على المـوضوعـات (الظاهرات) لا كمبدأ إنشائي، بل فقط كمبدأ تنظيمي. والأمر نفسه بالنسبـة لمصادرات التفكـير الأمْبيري بعامة التي تتعلق كلها بتأليف مجرد الحدس (صورة الظاهرات) وتأليف الإدراك (مادتها) وتأليف التجربة (العلاقة بين هذه الادراكات). فهي لا تَصْدق إلاّ كمبادىء تنظيمية. وتتميز من المبادىء الرياضية التي هي إنْشائية، ليس بالطبع لجهة اليقين القائم قبليـاً بثباتٍ في الأولى كـما في الثانية، بل لجهة نوع البداهة، أي لحدسيّتها (ومن ثم أيضاً لجهة البرهنة).

وما ذكر أعلاه، بصدد جميع المبادىء التأليفية يجب أن يُنبه إليه هنا بخاصـة، وهو: إنّ لهـذه المبادىء دلالةً ومصداقية ليس بـوصفها مبـادىء لاستعمال الفـاهمة الـترسندالي بـل فقط بوصفهـا مبادىء لاستعمالها الأمبيري حصراً، وأنها من ثَمَّ بما هي كذلك فقط، يمكن أنْ يُدلل عليها، وأنه بالتالي يجب أن تُدرج الظاهرات ليس تحت المقولات البتة، بل تحت شيْماتها وحسب. إذْ لو كانت الموضوعات التي عليها يجب أن تُطبّق هذه المبـادىء، أشياءً في ذاتهـا، لكان من المحـال تماماً أنْ نعرف عنها قبلياً وتأليفيـاً شيئاً مـا؛ إنها ليست سوى ظـاهرات، ومعـرفتها التـامة، التي يجب أن تؤول إليهـا في الأخير دائماً كل المبادىء القبلية، هي التجربة الممكنة وحدها. وبالتالي، لا يمكن أن تهدف هذه المبادىء إلاّ إلى شروط وحدة المعـرفة الأمْبـيرية في تـأليف الظاهـرات. والحال إنّ هذا التأليف لا يُفكّر إلاّ في شيْم الأفهوم الفاهمي المحض، ووحدتُـهُ كوحـدة تأليفٍ بعـامة، هي الوظيفة المتضمنة في المقولة التي لا يحصرها أي شرط حسي. نحن مخولون إذن بهـذه المبادىء أن نجمع الظاهرات فقط بالتمثيل مع وحدة الأفاهيم المنطقية والكليـة، وأنْ نستخدم من ثَمَّ المقـولة في المبدأ نفسه، لكن في التنفيذ (في التطبيق على الظاهـرات) يجب أنْ نضع محـلَّ هذا المبـدأ شيْم

المقولة بوصفه مفتاح استعمالها، أو بالأحرى يجب أنْ نضعه بوصفه شرطاً حصرياً إلى جانب تلك المقولة باسم معادلة المبدأ.

أ ـ
التمثيل الأول

مبدأ دوام الجوهر: الجوهر يدوم مع كل تبدل للظاهرات، وكميته في الطبيعة لا تزداد ولا تنقص

تدليل

كل الظاهرات هي في الزمان. وفيه وحده، بوصفه أسّاً (بوصفه صورة دائمة للحدس الباطن)، يمكن أن نتصور المعية والتتالي أيضاً. فالزمان الذي يجب أن يُفكّر فيه كلُّ تبدل للظاهرات يدوم إذنْ ولا يتبدل لأنّه لا يمكن أنْ نتصور التتالي والمعيَّة فيه إلّا كتعينات لها. والحال إن الزمان لا يمكن أن يُدرَك بحدّ ذاته. ويجب من ثم أنْ نعثر، في موضوعات الادراك، أي في الظاهرات، على الأسّ الذي يمثّل الزمان بعامة، والذي من خلال علاقة الظاهرات به، يمكن أنْ نُركِن كلَّ تبدلٍ أو تَهَوُّه(*). لكن أسّ كل واقعي، أعني كل ما ينتمي إلى وجود الأشياء، إنما هو الجوهر، حيث كل ما ينتمي إلى الوجود يفكّر بوصفه تعيّناً وحسب. ومن ثمّ فإن الدائم الذي تتعين جميع علاقات الظاهرات الزمنية بالنسبة إليه وحسب، هو الجوهر في الظاهرة، أيْ واقعي الظاهرات الذي يظل دائماً هو هو أسّاً لكل تبدل. وحيث إنّه لا يمكن لهذا الجوهر أنْ يتبدل في الوجود، فإنْ كميته في الطبيعة لا تزداد ولا تنقص.

وإِدْراكنا لمتنوِّع الظاهرات هو متتالٍ أبداً، ومن ثَمَّ متبدلٌ أبداً. ولا يمكننا البته أنْ نعينّ بواسطته وحده ما إذا كان هذا المتنوع كموضوع تجربة، معاً أم متتالياً، إلّا إذا كان يستند إلى ما يدوم أبداً، أي إلى شيء باقٍ ودائم. شيء لا يكون كل تبدله وكل معيّته سوى أنماط لوجود الدائم (أحوال زمنية). في هذا الدائم وحده إذن، تكون العلاقات الزمنية ممكنة (لأن المعيّة والتتالي هما العلاقتان الوحيدتان في الزمان)، أعني إنَّ الدائم هو أسّ التصور الأمْبيري للزمان نفسه، وهو وحده ما يجعل كل تعينّ زماني ممكناً. ويعبر الدوام بعامة عن الزمان بوصفه اللازمة الثابتة لكل وجود للظاهرات، ولكل تبدل وكل معيّة. ذلك أنّ التبدل يتعلق لا بالزمان في ذاته، بل فقط بالظاهرات في الزمان (وكذلك فالمعيّة ليست حالاً للزمان نفسه لأنه ليس في الزمان البتة أجزاء متزامنة، بل كلها متتالية). وإذا كنا نريد أنْ ننسب إلى الزمان نفسه تتالياً، فإنه يجب أن نتصور أيضاً زماناً آخر يكون فيه هذا التتالي ممكناً. وفي الدائم وحده إنّما يحظى الوجود في مختلف أجزاء التسلسل الزماني بكمٍّ نسميه مدة. ذلك أن الوجود في مجرد التتالي لا يفعل سوى أنْ يندثر ويظهر على الدوام دون أن يكون له أدنى كم. فبدون الدائم ليس ثمة إذن من علاقة زمنية.

(*) بقاء الشيء هو هو (م. و.).

والحال إنّ الزمان لا يمكن أنْ يُدرك بحد ذاته، ومن ثم فإنّ الدائم في الظاهرات هو أس كل تعين زمني وهو بالتالي أيضاً شرط إمكان كل وحدة تأليفية للإدراكات أعني للتجربة، وفي هذا الدائم لا يمكن أن يُنظر لأي وجود ولأي تبدل في الزمان كحالٍ لوجود ما يبقى ويدوم. فالدائم في جميع الظاهرات، هو إذن الموضوع نفسه، أعني الجوهر(*)(phaenomenon)، أما كل ما يتبدل أو يمكن أن يتبدل فلا ينتمي إلا إلى نمط وجود هذا الجوهر أو الجواهر، ومن ثم إلى تعيّناتها.

وأرى أن لا الفيلسوف وحسب، بل إن الفاهمة العاميّة أيضاً قد افترضت في كلّ الأزمنة هذا الدائم بوصفه أساً لكل تبدّل للظاهرات وسلّمت به أبداً بوصفه لا مُراءَ فيه، إلاّ أنّ الفيلسوف يعبّر عن نفسه في هذا الصدد بنوع من الدقة بقوله: «في جميع التغيرات الحاصلة في العالم الجوهر يبقى و الاعراض تتبدل». لكنّي لم أجد البتّة أدنى محاولة لإعطاء دليل على هذه القضيّة التأليفية التي لا تظهر إلاّ نادراً، حيث يجْدر لها أنْ تظهر، في رأس قوانين الطبيعة المحضة والقائمة قبلياً تماماً. وبالفعل فإنّ القضية: «الجوهر هو دائم»، هي تحصيل حاصل. ذلك أنّ مجرد الدوام هو السبب الذي من أجْله نطبّق على الظاهرات مقولة الجوْهر، وكان يجب أن يُدلل على أنّ في كل الظاهرات شيئاً دائماً، وما يتغير ليس سوى تعينّ لوجوده. لكن حيث إنّ مثل هذا الدليل لا يمكن أنْ يُعطى البتة دُغْمائياً، أعني بناءً على أفاهيم، لأنه يتعلق بقضية تأليفية قبلية، وحيث إنه لم يخطر ببال أحد أنّ مثل هذه القضايا لا تَصْدق إلاّ بالنسبة إلى تجربة ممكنة ولا يمكن أنْ يُدلل عليها من ثَمّ إلاّ بتسويغٍ لإمكان تلك التجربة، فإنه ليس من المدهش أنْ يكون دليل هذه القضية قد أُغفل تماماً على الرغم من أنّها قد عُدّت حقاً بمثابة الأساس لكل تجربة (لأن الحاجة قد استدعت ذلك في المعرفة الأمْبيرية).

كان يُطرح على الفيلسوف هذا السؤال: ما وزن الدخان؟ وكان يجيب: إطرح من وزن الخشب المحروق وزن الرماد الباقي يكون لديك وزن الدخان. كان يسلّم إذن تسليماً لا شك فيه أنّ المادة (الجوهر)، حتى في النار، لا تَخْتفي، بل أنّ صورتها وحدها إنما يصيبها تغيّر. والأمر نفسه بالنسبة لهذه القضية: «عن لا شيء لا يصدر شيء»، فهي ليست سوى استنتاج آخر لمبدأ الدوام، أو بالأحرى لمبدأ الوجود المستمر لحامل الظاهرات تخصيصاً. ذلك أنّه حتى يمكن لما نريد أنْ نسميه جوهراً في الظاهرة أنْ يكون الاسّ الخاص بكل تعينّ زمني، يجب أنْ يكون كل الوجود، في الزمن الماضي كما في الزمن المقبل متعيناً فيه وحده حصراً. لا يمكننا إذن أنْ نطلق على ظاهرةٍ اسم جوهر إلاّ لأننا نفترض وجودها في كل زمن، وهذا ما يُعبِّر عنه جيداً لفظ الدوام الذي يبدو أنه يتعلق بالمستقبل بالأحرى. لكن، بما ان الضرورة الكامنة في أنْ يدوم الشيء مربوطة ربطاً وثيقاً بضرورة أنْ قد كان كذلك أبداً، فإنه يمكن الاحتفاظ بالعبارة Gigni de nihilo nihil, in nihilum, nil possereverti»(**) وتلك قضيتان كان القدماء يربطونها ربطاً وثيقاً، ونحن نفصلها اليوم أحياناً عن سوء فهم حيث نتصور أنها تنطبقان على الأشياء في ذاتها، وأن

(*) الظاهرة

(**) «لا شيء يتولد من العدم، ولا شيء يعود إلى العدم».

الأولى يجب أن تكون مضادة لتَبَعية العالم لعلّة عليا (حتى من حيث جوهـره)، لكن هذه الخِشْيـة لا لزوم لها لأن المسألة لا تتعلق هنا إلاّ بالظاهرة في حقـل التجربـة التي لَنْ تكون وحـدتها ممكنـة قط إذا ما أردنا أنْ نسلّم بأنه قد تحدث أشيـاء جديـدة (من حيث الجوهـر)، ذلك أنـه سيختفي حينئذ الشيء الوحيد الذي يمكن أنْ يُمثّل وحدة الزمان، أعني هُـويّة الأسّ، بـوصفها هـوية يجـد فيها وحدها كلُّ تبدلٍ وحدتَه الشاملة. وهـذا الدوام ليس مـع ذلك سـوى نمط تصورُنا لوجـود الأشياء (في الظاهرة).

وتعينات الجوهر التي ليست سوى الأنماط الخاصة لوجوده تسمى أعْراضاً، وهي أبداً واقعيـة لأنها تتعلق بوجود الجوهر (وعمليات ((النفي)) ليست سوى تعيّنات تعبر عن لا ـ وجـود شيء ما في الجوهر). والحال إننا عندما ننسب وجوداً خاصـاً لهذا الـواقعي في الجوهـر (وعلى سبيـل المثال الحركة بوصفها عرضاً للمادة) فإننا نسمي هذا الوجـود المُلازِم، لتميّـزه عن وجود الجـوهر الـذي نسميه المقوِّم. لكن ينجم عن ذلك الكثير من سوء التفسير، ويُعبَّر بطريقة أدق وأصـح بـأن يُدلّ بـاسم العَرَض عـلى طريقـة تعيّن وجـود الجوهـر ايجابـاً وحسب. لكن، بسبب شروط الاستعمال المنطقي لفاهمتنا، يجب علينا بالضرورة أن نعزل ما يتبدل في وجود الجوهـر في حين يبقى الجـوهر وأن ننظر إليه في عـلاقته بـالدائم والجـذْري أصلاً، ولـذا أيضاً تـدخل هـذه المقولـة تحت عنوان ((الاضافة)) بوصفها شرطاً لهذه العلاقات أكثر مما بوصفها متضمنة هي نفسها لعلاقة.

وعلى أساسٍ من هذا الدوام أيضـاً يصوَّب أُفهـوم التغير. فـالنشوء والفنـاء ليسا تغـيرات لما ينشأ ويفنى. والتغير هو نمط وجود يتلي نمط وجودٍ آخر في الموضوع عينه. وبالتالي فإن كل ما يتغير يبقى وحالته فقط هي التي تتبـدل، وحيث إن هذا التبـدل لا يتعلق إلاّ بالتعينـات التي يمكن أن تبدأ وتنتهي يمكننا أن نقول مستخدمين عبارة قد تبدو عـلى بعض المفارقة: إنّ الدائم (الجـوهر) وحده يتغيّر، وإنّ المتحول لا يطرأ عليه تغيّر، بل يطرأ تبـدّل لأن بعض التعينات تنتهي في حـين يبدأ بعضها الآخر.

لا يمكن إذنْ للتغير أنْ يُدرك إلاّ في الجواهر، وليس ثمـة من إدراك ممكن للنشوء والفنـاء إلاّ من حيث هما مجرد تعيّنات للدائم وحسب، لأن الدائم هو بالضبط ما يجعل ممكناً تصور الانتقـال من حالة إلى أخرى من اللا ـ كون إلى الكون. يمكننـا إذن أن نعرف أمپـيرياً فقط هـذه الحالات بوصفها تعيّنات متبدلة لما يبقى. فإذا سلّمتم بأن شيئاً ما يبدأ إطلاقـاً فيجب أنْ تسلّموا بـزمن لم يكن فيه هذا الشيء. لكن بماذا ستربـطونه إنّ لم تـربطوه بمـا سبق أنْ كان؟ ذلـك أنّ زمناً فـارغاً متقدماً ليس موضوع إدراك. وإنكم إذا ربطتم هذا النشوء بأشياء كانت سابقاً ودامت إلى حينه، فإن هذا النشوء لن يكون عندها سوى تعين لمـا سبق أن وجد بـوصفه دائـماً. والأمر نفسـه أيضاً بالنسبة للفناء؛ ذلك أنه يفترض تصوراً أمپيرياً لزمن لن تكون فيه الظاهرة.

الجواهر (في الظاهرة) هي أسس جميع التعينات الزمنية. فلو كان بعضها ينشـأ وبعضها يفنى لانْتَسَخ حتى الشرط الوحيد لوحدة الزمان الأمپيرية، ولكانت الظاهرات تتعلق بنوعين من الزمان

يوجدان معاً. وهذا خُلْف. لأنَّ ثمة زماناً واحداً وحسب، وكل الأزمنة المختلفة يجب أنْ تطرح لا كمتزامنة بل كمتتالية.

الدوام هو إذن الشرط الضروري الذي يسمح وحده للظاهرات بأن تكون قابلة للتعينُّ بوصفها أشياء أو موضوعات في تجربة ممكنة. لكن ما هو المعيار الأمْبيري لهذا الدوام الضروري ولجوهرية الظاهرات أيضاً؟. إنَّ ما سيلي سيتيح لنا أنْ نبدي على ذلك بعض الملاحظات الضرورية.

ب -
التمثيل الثاني

مبدأ التوالي الزمني وفقاً لقانون السببية: كل التغيرات تحصل وفقاً لقانون اقتران السبب والمسبب

تدليل

(بيّنا في المبدأ السابق أنّ كل ظاهرات التتالي الزمني ليست سوى تغيرات، أعني تتالي كون ولا ـ كون تعينات الجوهر الذي يدوم، وأنه لا مجال من ثم لافتراض كونٍ للجوهر نفسه يتلي لا ـ كونه، أو لا ـ كوناً يتلي وجوده، وبكلمات أخرى: لا مجال لنشوء الجوهر نفسه وفنائه. وكان يمكن لهذا المبدأ أنْ يصاغ أيضاً: كل تبدل (تتالٍ) للظاهرات، ليس سوى تغيّر، لأنّ نشوء الجوهر وفناءه ليسا تغيراتٍ فيه لأنّ أفهوم التغير يفترض الحامل عينه موجوداً مع تعيّنين متضادين ويشترطه بالتالي دائماً. ـ بعد هذا التذكير يلي التدليل).

أدرك أنّ الظاهرات تتوالى، أعني أنّ حالةً للأشياء تكون في زمن ما يكون ضدّها في زمن سابق. فأنا أقرن إذن، بصحيح العبارة إدراكين في الزمان. والحال إن هذا الإقران ليس عمل مجرد الحس والحدس، بل نتاج قدرة المخيلة التأليفية التي تعين الحس الباطن بالنظر إلى العلاقة الزمنية. لكنّها تربط بطريقتين الحالتين المذكورتين حسب ما إذا قدّمنا الواحدة أو الأخرى زمنياً، لأن الزمان لا يمكن أن يُدرك في ذاته، ولا يمكن بالنسبة إليه أنْ يتعين ما يسبق أو ما يتلي، أمپيرياً في الشيء. لديَّ إذن فقط وعي بأن مخيلتي تضع حالة من قبلُ وحالة من بعد، لا أن الواحدة تسبق الأخرى في الشيء، وبكلمات أخرى تبقى العلاقة الموضوعية للظاهرات المتتالية غير متعينة من خلال مجرد الادراك. وحتى يمكن لها أن تُعرف كمتعيّنه، يجب أن تُفكّر العلاقة بين الحالتين بحيث يتعين بالضرورة أيها يجب أن تكون الأولى، وأيها يجب أن تكون الثانية، وأن العكس لا يكون. لكن الأفهوم الذي يستلزم ضرورة الوحدة التأليفية لا يمكن أن يكون سوى أفهوم فاهمي محض لا يوجد في الادراك، وهو هنا أفهوم علاقة السبب بالمسبَّب الذي به يعيّن الأول الثاني في الزمان كنتيجة له، وليس فقط كشيء يمكن له هو أن يسبقه في المخيّلة (وإلّا سيكون غير مدرك بالمرة). وعليه ليست التجربة نفسها، أعني ليست المعرفة الأمْبيرية للظاهرات ممكنة إلّا لأننا

نُدرج تتالي الظاهرات ومن ثَمَّ كلَّ تغيّر تحت قانون السببية، فالظاهرات نفسها ليست ممكنة بالتالي كموضوعات للتجربة إلاّ وفقاً لذلك القانون.

إزْكان متنوِّع الظاهرة متتالٍ أبداً. وتصورات الأجزاء يتلي واحدها الآخر. أما ما إذا كانت تتتالى أيضاً في الموضوع، فتلك مسألة ثانية للتفكّر غير متضمنة في الأولى. والحال إنه يمكن أنْ نسمّي كل ما هناك، بل كل تصور من حيث نَعيه، شيئاً؛ لكن لمعرفة ماذا تعني هذه اللفظة بالنسبة إلى الظاهرات لا من حيث هي أشياء(*) (كتصورات) بل فقط من حيث تدل على شيء(*)، يلزمنا تفحص أعمق، فمن حيث هي مجرد تصورات ومعاً موضوعات وعي، لا تختلف البتة عن الإزْكان، أي عن قبولها في تأليف المخيلة، وينبغي القول إذن: إن متنوِّع الظاهرات يتولد دائماً على التوالي في الذهن. فلو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، لما كان بإمكان أحد أن يتبين في تتالي تصورات متنوعها كيف هو مربوط في الموضوع. ذلك أنه لا عمل لنا إلاّ مع تصوراتنا، أما كيف يمكن أن تكون الأشياء في ذاتها (بصرف النظر عن التصورات التي بها تؤثر علينا)، فأمر يخرج كلياً عن فلك معرفتنا. وحيث إن الظاهرات هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعطى لنا في معرفة، مع أنها ليست الأشياء في ذاتها، فإنه ينبغي أن أظهر أيّ ربط، في الزمان، يناسب المتنوع القائم في الظاهرات نفسها، في حين يتتالى تصوره أبداً في الإزكان. فإزْكان المتنوع في ظاهرة بيت قائم أمامي مثلاً، هو إزكان متتال. فإذا طرحنا السؤال: هل متنوع هذا البيت نفسه هو أيضاً متتال في ذاته؟ فإن أحداً لن يقبل ذلك بالتأكيد. لكن ما إن أرفع أفاهيمي عن موضوع إلى دلالتها الترْسنْدالية، حتى لا يعود البيت شيئاً في ذاته بل مجرد ظاهرة، أي تصوُّر موضوعُه الترْسنْدالي مجهول. فماذا أفهم إذن بالسؤال، كيف يمكن للمتنوِّع في الظاهرة نفسها (مع أنها لا شيء في ذاتها) أنْ يكون مربوطاً؟ هنا، يُحسب ما يوجد في الإزْكان المتتالي بمثابة تصور، وتحسب الظاهرة المعطاة لي، مع أنها ليست سوى جملة من هذه التصورات، بمثابة موضوع لهذه يجب أن يتوافق مع أفهومي الذي استمده من تصورات الإزْكان. ومن الواضح هنا، ولأن الحقيقة هي مطابقة المعرفة للشيء(*) إن السؤال لا يدور إلاّ على الشروط الصورية للحقيقة الأمبيرية، وإن الظاهرة في علاقتها بتصورات الإزكان لا يمكن أن تتصور بمثابة شيئها المميز، إلاّ إذا كانت تخضع لقاعدة تميّزها من أيّ إزكان آخر، وتجعل نمطاً من ربط المتنوع ضرورياً. وما في الظاهرة يتضمن شروط قاعدة الازكان الضرورية، هو الشيء(*).

ونصل الآن إلى مشكلتنا. فإن يحدث أمْر، أعني أن يطرأ طارىء أو تحصل حالة لم تكن سابقاً، هذا ما لا يمكن أن يُدرك أمْبيرياً حيث لا ظاهرة تتضمن مسبقاً هذه الحالة في ذاتها، لأن تحققاً يتلي زمناً فارغاً، ومن ثم، لأن نشوْاً لا تسبقه أي حالة من حالات الأشياء، لا يمكن أن يُزكن مثلما إنّ الزمن الفارغ نفسه لا يُزكن، فكل الإزْكان لحادثةٍ هو إذن إدراك يتلي آخر. لكن، بما أنّ الأمور في كل تأليف للإزْكان تجري كما بيَّنت أعلاه بالنسبة لظاهرة البيت، فإن الإزْكان لا

(*) Objekt= شيء أو موضوع إن شئت، شرط أن ينظر إليه بذاته أي بمعزل عن كونه موضوع تفكير أو وعي: Gegenstand = موضوع. (م. و).

يتميز بعد بذلك عن سواه. لكن ألاحظ أيضاً أنني لو، في ظاهرة تتضمن حادثة، أسميت ((أ)) الحالة السابقة للإدراك و((ب)) الحالة التالية، فإن ((ب)) لا يمكن إلاّ أن تتلي ((أ)) في الإِرْكان، وإدراك ((أ)) لا يمكن أن يتلي ((ب)) بل يسبقه وحسب. أرى، مثلاً، مركباً يتبع مجرى النهر. [فأقرر] أنّ إدراكي للموقع الذي يحتله في أسفل مجرى النهر، هو متأخر عن إدراكي للموقع الذي كان يحتله في أعلاه، وفي إرْكان هذه الظاهرة من المحال أنْ يُدرك المركب أولاً في أسفل المجرى ومن ثم في أعْلاه. فَنَسق توالي الإدْراكات في الإرْكان، هو إذن متعيّن، والإرْكان مربوط به. ففي مثال البيت السابق كان يمكن لإدراكاتي في الإرْكان أن تبدأ من القِبَّة لتنتهي إلى الأرض، وكان يمكن أيضاً أن أجعلها تنطلق من أسفل وتنتهي في أعلى، وكذلك أن أُرْكِن من اليمين أو من اليسار متنوّع الحدس الأمپيري. ففي سياق هذه الادراكات لم يكن ثمة من نسق معين يُرغمني على أن أبْدأ الإرْكان من جهة دون أخرى، لأرْبُط المتنوّع امپيرياً. ولكن هذه القاعدة توجد دائماً في إدراك ما يحصل وما يجعل نسق الادراكات المتوالية (في إرْكان هذه الظاهرة) ضرورياً.

يجب إذنْ في الحالة التي تشغلنا، أن أشتقَّ التتالي الذاتي للإرْكان من التوالي الموضوعي للظاهرات، وإلاّ لن يتعين الأول البتّة ولن يميّز أي ظاهرة من أخرى. فالأول وحده لا يُثْبت شيئاً بصدد ربط المتنوِّع في الموضوع لأنه اعتباطي تماماً، أما الثاني فيقوم في نسق متنوع الظاهرة الذي يجعل إرْكان شيء (يحصل) يَتلي إرْكان شيء آخر (تقدّم) تبعاً للقاعدة، وذلك وحده يخوّلني أن أقول عن الظاهرة نفسها، لا عن إرْكاني وحسب: إنه يجب أن نعثر فيه على توالٍ بمعنى أنه ليس بوسعي الإرْكان إلاّ وفق ذلك التوالي بالضبط.

وفق قاعدة كهذه، يجب إذن أن يتضمن ما يتقدم بعامة على حادثةٍ ما، الشرطَ الذي بموجبه تتليه هذه الحادثة أبداً وبالضرورة؛ وعلى العكس لا يمكنني الرجوع القهقرى لأنطلق من الحادثة وأعينّ (بالإرْكان) ما تقدم. ذلك أنه ليس ثمة من ظاهرة تتقهقر من الزمن التالي إلى الزمن المتقدم، وهي مع ذلك على صلة بزمن متقدم ما؛ وعلى العكس ثمة تقدّم بالضرورة من زمن معطى إلى الزمن التالي المتعين. ولأن ثمة شيئاً يتلي، فإنه يجب أن أُقيم الصلة بينه وبين شيء آخر بعامة يتقدمه، فيتليه هو بموجب قاعدة، أي بالضرورة بحيث تشير الحادثة المشروطة بالتأكيد إلى شرطٍ ما، إنما شرط يعينّ الحادثة.

فلو افترضنا أنْ ليس ثمة شيء يسبق حادثةً ما ليكون على هذه الحادثة أنْ تتليه بموجب قاعدة، فإنّ كلّ تتالٍ للإدراك لن يكون متعيناً إلاّ في الإرْكان، أعني إلاّ ذاتياً وحسب، ولن يتعينّ قط موضوعياً أيُّ الأجزاء تتقدم بخاصة في الإدراك وأيّها يتلي. ولن يكون لدينا على هذا النحو سوى لعبة تصورات لا تطال أي شيء، أعني لن تتميز أي ظاهرة عن أخرى من حيث الزمان من خلال إدراكنا، لأن التتالي يظل هو هو أبداً في فِعْل الإرْكان، ولأنه لا يوجد من ثَمَّ في الظاهرة أيُّ شيءٍ يعيِّنه، فيجعل تتالياً ما ضرورياً كتوالٍ موضوعي؛ ولن أقول إذن إنّ حالتين تتتاليان في الظاهرة، بل فقط إنّ إرْكان واحدة يلي إرْكان الأُخرى، وهذا أمر ذاتي وحسب لا

يعينٌ أي شيء ولا يمكنه من ثم قط أن يُعدّ معرفة بموضوع ما (ولا حتى في الظاهرة).

فعندما تفيدنا التجربة إذن أنَّ أمراً ما يحصل، فإننا نفترض دائماً أنَّ هناك ما يتقدمه، فيليه ما يحصل بموجب قاعدة. إذْ بدون ذلك لنْ أقول عن الشيء إنه يتتالى، لأن مجرد التتالي في إزكاني لا يخولني التسليم بأي توالٍ في الشيء إن لم يكن متعيناً بقاعدة بالنسة إلى شيء يسبق. أجعل دائماً إذن تأليفي الذاتي (في الإزكان) موضوعياً بالنظر إلى قاعدة بموجبها تتعين الظاهرات في تواليها، أعني في كيفية حصولها من خلال الحالة المتقدمة. وبهذا الافتراض وحده إنما تكون تجربة ما يحصل، نفسها ممكنة.

وصحيح أنَّ ذلك يبدو مناقضاً لكل الملاحظات التي كانت تبدى دائماً بصدد مسار استعمالنا الفاهمي. وحسب هذه الملاحظات، نحن لا نتوصل بدءاً إلى اكتشاف قاعدة بموجبها تتلي حوادثُ معينة بصورة دائمة ظاهرات معينة إلّا بإدراك سلسلات عدة حوادث ومقارنتها لنتبينَّ أنها متوافقةٌ مع ظاهرات سابقة: وهذا أيضاً ما يحملنا بدءاً على أنْ نصطنع أفهوم السبب، وعلى هذا المنوال، سيكون هذا الأفهوم أمبيرياً وحسب، وستكون القاعدة التي يقدمها، وهي أنّ كل ما يحدث فله سبب، قاعدة عرضيّة، شأنها شأن التجربة نفسها، ولن تكون كليتها أو ضرورتها إلّا وهميتين، ولن يكون لها أي مصداقية كلية حقيقية، لأنها لن تكونا قبلياً ولن تستندا إلّا إلى الاستقراء. إلّا أن الأمر هنا هو نفسه الأمر بالنسبة إلى التصورات القبلية المحضة الأخرى (المكان والزمان مثلاً) التي لا نستمدها من التجربة كأفاهيم واضحة إلّا لأننا قد وضعناها في التجربة، ولأننا لم ننشىء التجربة بدءاً إلّا استناداً إليها. ومع أنّ الوضوح المنطقي لتصور قاعدة تُعينٌ توالي الحوادث ليس ممكناً بوصفه أفهوم السبب إلّا عندما نستعمله في التجربة، فإنَّ حسبان هذه القاعدة بمثابة شرط، لوحدة الظاهرات التأليفية في الزمان، هو أساس التجربة نفسها، وهو يسبقها قبلياً بالتالي.

وعلينا إذن أنْ نبينَّ بمَثَلٍ أنّنا لا ننسب إلى الموضوع قط، وحتى في التجربة، التوالي الذي نشاهده في حادثة عندما يحصل شيء لم يكن سابقاً، وأننا لا نميزه عن التتالي الذاتي لإزكاننا إلّا إذا استندنا إلى قاعدة تلزمنا بملاحظة هذا النسق من الادراكات دون سواه، وأنّ هذا الالزام أصلاً هو ما يجعل بدءاً تصور التوالي ممكناً في الموضوع.

لدينا تصورات فينا، ويمكننا أنْ نعيها أيضاً. لكن مهما بلغ اتساع هذا الوعي وصحته ودقته، فإنها تبقى أبداً تصورات. أعني تعينات باطنة لذهننا في هذه العلاقة الزمنية أو تلك. فكيف نتوصل إذن إلى أن نطرح موضوعاً لهذه التصورات أو ننسب إليها واقعاً موضوعياً بالإضافة إلى واقعها الذاتي بوصفها تغيرات؟ لا يمكن للدلالة الموضوعية أن تقوم في الصلة التي بين تصور (نريد أن ننسبه إلى الموضوع) وتصور آخر، وإلّا تجدد السؤال: كيف يتولد هذا التصور بدوره من نفسه ويكّتسب دلالة موضوعية بالإضافة إلى الدلالة الذاتية الخاصة من حيث هو تعين للحالة الذهنية؟ وإذا بحثنا عن القوام الجديد الذي تضفيه الصلة مع الموضوع على تصوراتنا وعن الكرامة التي تكسبها إياها، سنجد أنها لا تفعل سوى أن تجعل ربط التصورات بطريقة ما

ضرورياً، وأنْ تخضعها لقاعدة، فلا تكتسب بالمقابل دلالة موضوعية إلّا لأن نسقاً معيناً هو ضروري في العلاقة الزمنية لتصوراتنا.

إنّ متنوِّع التصورات، في تأليف الظاهرات هو أبداً متتالٍ، لكن بذلك لا يُتصور أي موضوع لأن لا شيء يُفرِّق عن شيء بواسطة التتالي المشترك في كل إدْراك. لكن، ما إن أُدرك أو أفترض أنَّ هذا التتالي يستلزم صلة بحالة سابقة يُشتقُّ منها التصور بموجب قاعدة حتى أتصور أمراً بوصفه حادثة أو بوصفه ما يحصل، أعني حتى أعرف موضوعاً يجب أن أطرحه في الزمان في موقع معين، لا يمكن طرحه في سواه تبعاً للحالة المتقدمة. فعندما أُدرك إذن أنَّ شيئاً يحصل، فإنَّ هذا التصور يتضمن بدءاً أنَّ شيئاً قد تقدم، إذْ بالنسبة إلى هذا المتقدم بالضبط تحظى الظاهرة بعلاقتها الزمنية، أعني تظهر في الوجود بعد زمن متقدم لم تكن موجودة فيه. إلّا أنها لا تكتسب موقعها المتعين في هذه العلاقة الزمنية إلّا لأن شيئاً قد افتُرض في الحالة المتقدمة بحيث تتليه دائماً بموجب قاعدة؛ وينجم عن ذلك بدءاً أنه لا يمكنني أن أقلب التسلسل ولا أن أضع ما يحصل قبل ما يتقدم؛ وينجم ثانياً أنه إذا كانت الحالة المتقدمة معطاة، فإنّ هذه الحادثة المعينة تتلي بلا مفرّ وبالضرورة، وعليه فإنَّ بين تصوراتنا نسقاً تشير فيه الحالة الحاضرة (بوصفها حاصلة) إلى حالة متقدمة كلازمة لتلك الحادثة المعطاة، هي لازمة غير متعينة بعد، إلّا أنّها على صلة بتلك الحادثة تعيّنها كنتيجة وتربطها بها بالضرورة في التسلسل الزمني.

وإذا كان قانوناً ضرورياً من قوانين حساسيتنا ومن ثمّ شرطاً صورياً لكل الادراكات، أن يُعيّن الزمن المتقدم بالضرورة الزمن التالي (لأنه لا يمكنني أن أصل إلى التالي دون المرور بالمتقدم)؛ فإنه أيضاً لقانون أساسي للتصور الأمپيري للتسلسل الزمني أن تُعيِّن ظاهرات الزمن الماضي كلَّ وجود في الزمن التالي وأن لا توجد ظاهرات هذا الأخير كحوادث إلّا بقدر ما تُعيِّن وجودَها في الزمان ظاهراتُ الزمن المتقدم، أعني بقدر ما تُثْبته بموجب قاعدة. **ذلك أنه لا يمكننا أنْ نتعرف أمْپيرياً على ذلك الإتّصال في ترابط الأزمنة إلّا في الظاهرات.**

لا غنى لأي تجربة، بل لإمْكان أيّ تجربة، عن الفاهمة؛ فأوّل ما تقوم به الفاهمة هو جعل لا تصور الموضوعات واضحاً بل تصور موضوعٍ بعامة ممكناً. وهي تقوم بذلك من جراء كونها تنقل نسقَ الزمان إلى الظاهراتِ ووجودِها بأن تعيّن قبلياً لكلّ ظاهرة منها، بوصفها نتيجة بالنظر إلى الظاهرات المتقدمة، موقعاً معيّناً في الزمان من دونه لا تكون متفقة مع الزمان نفسه الذي يعيّن قبلياً لكل جزء من أجزائه موقعه. لكنّ تعيين الموقع هذا لا يمكن أنْ يُشتق من علاقة الظاهرات بالزمان المطلق (لأنه ليس موضوع إدراك)؛ بل على العكس يجب على الظاهرات أنْ تعيِّن مواقع بعضها بعضاً في الزمان نفسه وتجعل هذه المواقع ضرورية في نسق الزمان. أعني أنَّ ما يتلى أو يحصل يجب أنْ يتلي، وفقاً لقاعدةٍ عامة، ما هو متضمن في الحالة المتقدمة. وبناء عليه، يكون لدينا سلسلة من الظاهرات تولِّد وتوجب بواسطة الفاهمة، في سلسلة الادراكات الممكنة، النسق نفسه والتسلسل المتصل اللذين نعثر عليها قبلياً في صورة الحدس الباطن (صورة الزمان) حيث يجب أن يكون لكل الادراكات موقعها.

وعليه فإن: «شيئاً يحصل»، إدراكٌ ينتمي إلى تجربةٍ ممكنة، ويكون متحققاً عندما أنظر إلى الظاهرة بوصفها متعينة من حيث موقعها في الزمان ومن ثم بوصفها موضوعاً يمكن العثور عليه بموجب قاعدة في تسلسل الادراكات. لكن القاعدة التي تصلح لتعيين شيء من حيث التوالي الزمني هي: إنّنا نعثر في المتقدِّم على الشرط الذي يجعل الحادثة تتلي دائماً، (أعني بالضرورة). فمبدأ الحجة الكافية هو إذن مبدأ للتجربة الممكنة، أعني للمعرفة الموضوعية للظاهرات من حيث علاقتها في تسلسل الزمان.

ويستند دليل هذه القضية إلى الآنات التالية حصراً: في كل معرفة أمپيرية تأليف بالمخيلة للمتنوِّع، وهو تأليف متتالٍ أبداً، أعني إنّ التصورات تتتالى فيه أبداً، لكن التتالي لا يتعين نسقه في المخيّلة (ما يجب أنْ يتقدم وما يجب أن يتلي)، وسلسلة التصورات المتتالية يمكن أنْ ينظر إليها باتجاه الامام أو باتجاه الخلف. لكن، عندما يكون التأليف تأليفاً للإزْكان (لمتنوع ظاهرة معطاة) يكون النسق متعيناً في الشيء، وبكلام أدق: يكون هناك نسق للتأليف المتوالي يُعينُ الشيء تعييناً بموجبه يجب أنْ يتقدَّم أمر ما بالضرورة، فإذا ما طرح هذا الأمر، تلاه بالضرورة أمر آخر. إذن عندما يكون على إدراكي أنْ يتضمن معرفة بحادثة، أعني بما يحصل حقاً، فإنه يجب أن يكون حكماً أمپيرياً يُفكر فيه التوالي متعيناً، أعني يفترض ظاهرة أخرى في الزمان يتليها هو بالضرورة أي وفقاً لقاعدة. وعلى العكس لو طُرْحت الظاهرة المتقدمة ولم تتلها الحادثة بالضرورة، لوجب أنْ أحسب إدراكي بمثابة لعبة ذاتية لتخيلاتي وحسب، وأن أسميه مجرد حلم حتى ولو تصوّرت فيه شيئاً موضوعياً. وعليه فإن علاقة الظاهرات (كادراكات ممكنة) التي وفقاً لها يتعين التالي (ما يحصل) في الزمان، من حيث وجوده، بمتقدّم ما وبالضرورة وفقاً لقاعدة، وبالتالي إنّ علاقة السبب بالمسبَّب هي شرط المصداقية الموضوعية لأحكامنا الأمپيرية بالنسبة إلى سلسلة الادراكات، وبالتالي شرط حقيقتها الأمپيرية، وشرط التجربة إذن. يصدق مبدأ العلاقة السببية في توالي الظاهرات سلفاً إذن على كل موضوعات التجربة (ضمن شروط التوالي) لأنه هو نفسه مبدأ إمكان هذه التجربة.

لكن، ثمة أيضاً صعوبة يجب إزاحتها، فمبدأ الاقتران السببي بين الظاهرات مقتصر في معادلتنا على تواليها المتسلسل في حين أنه في الاستعمال قد يطبق أيضاً على كونها معاً، وقد يوجد السبب والمسبَّب معاً. مثال ذلك، ثمة حرارة في غرفة لا توجد في الهواء الطلق. ابحث عن سببها حولي، فأجد موقداً مشتعلاً. والحال إنّه يوجد كسبب مع المسبَّب، حرارة الغرفة. ليس ثمة إذن من توالٍ متسلسل في الزمان بين السبب والمسبَّب، بل يوجدان معاً، ورغم ذلك يصدق القانون. والقسم الأكبر من الأسباب الفاعلة في الطبيعة توجد مع مسبَّباتها. والتوالي الزمني لهذه الأخيرة يعود فقط إلى أنّ السبب لا يمكن أن يولّد كل مسبَّبه في لحظة واحدة. لكن في اللحظة التي يبدأ فيها المسبَّب بالحدوث، يكون متزامناً أبداً مع سببيّة سببه، إذْ لو توقف هذا لحظة من قبل، لما أمكن لذاك أن يحدث. ويجب الانتباه جيداً هنا إلى أننا ننظر إلى نسق الزمان وليس إلى جريانه: فالعلاقة تبقى وان لم يجر الزمان. والزمن الفاصل بين سببية السبب ومسبَّبه المباشر يمكن أن يتضاءل حتى الاضمحلال (فيكونان معاً بالتالي)، لكن علاقة الواحد بالآخر تبقى دوماً مع ذلك

قابلة للتعين زمنياً. فإذا حسِبتُ بمثابة سبب كرةً موضوعة على وسادةٍ محشوةٍ تحدثُ فيهـا منخفضاً طفيفاً، فإن السبب سيكون هو والمسبَّب معاً. لكني أميّز الـواحد عن الآخـر مع ذلـك من خلال العلاقة الزمنية لاقترانها الدينامي. ذلك أنني لـو وضعت الكرة عـلى الوسـادة، فإن منخفضـاً في سطحها الذي كان مستوياً سينتج عنها على الفور. لكن، لـو أن منخفضاً (أجهـل مصدره) سبق أنْ كان للوسادة، فلن تنتج عن ذلك كرة رصاصية.

وعليه فإنَّ التـوالي الزمني، هـو المعيار الأمپـيري الوحيـد للمسبَّب بالنسبـة إلى سببيّة السبب المتقدمة. فالقدح هو سبب ارتفاع الماء فوق سطحه الأفقي مع أنَّ الظاهرتين هما معاً، لأنه ما إنْ آخذ ماءً بقدح من وعاء أكبر حتى يتلى ذلك أمْر مَـا، أعْني حتى يتغير الـوضع الأفقي الـذي كان للماء فيه إلى وضع مقعَّر يتّخذه في القدح.

وتؤدّي هذه السببية إلى أُفهـوم الفِعْل، وهـذا إلى أفهوم القـوة، ومن ثمَّ إلى أفهوم الجـوهر. وحيث إني لا أُريـد أنْ أخلط مشروعي النقديّ الـذي يدور فقط عـلى مصادر المعـرفـة التـأليفيـة القبلية، بتحليلاتٍ ينحصر همهـا بإيضـاح (باتّسـاع) الأفاهيم، فـإني أؤجل عـرضها المفصّـل إلى سستام العقل المحض المقبل: ويمكن أيضاً العثـور على هـذا التحليل إلى حـدّ كبير في مثـل تلك المؤلفات المعروفة. لكن، لا يمكنني اغفال المعيار الأمپيري للجوهر من حيث يظهر، على ما يبـدو لا من خلال دوام الظاهرة، بل من خلال الفعل، ظهوراً أفضل وأسهل.

حيث يكون الفعل، ومن ثم الفاعلية والقوة، يكون أيضاً الجوهر، وفيه وحـده إنما يجب أن نبحث عن مقرّ ذلك النبع الغزير للظاهرات. وذاك قول حسن جداً، لكن عنـدما يجب أنْ نفسر ماذا نفهم بجوهرٍ من دون الوقـوع في حلقة مفـرغة، فـإنه ليس من السهـل أنْ نُجيب. إذْ كيف نستنتج من الفعل دوام الفاعل الذي هو مع ذلك علامة ماهوية ومخصوصة للجوهـر (الظاهـرة)؟ لكن حسب ما تقدم، لا صعوبة كبيرة في حل المسألةعـلى الرغم من أنها لا تحـلّ البتة بـالطريقـة العادية (المقتصرة على تحليل أفاهيمها). فالفعل يعني سلفاً علاقـة حامـل السببية بـالمسبَّب. لكن بما أنّ كل مسبَّب يقوم في ما يحصل، وبالتالي في متحوّل يَسِمُهُ الزمان بمِيْسم التتالي، فإن الحامـل الأخير له هو الدائم بوصفه أسّ كل متبدل، أعني هو الجوهر. ذلك أنَّ الأفعـال هي دائماً، وفقـاً لمبـدأ السببية، الأسـاس الأول لكل تبـدل للظاهرات، ولا يمكن أنْ تقـوم إذن في حامـل يتبـدَّل بدوره، لأنه سيَلْزَمُنا عندها أفعال أخرى وحامل آخر يعينّ هذا التبدل. وبناء عليـه فإن الفعـل، بوصفه معياراً أمپيرياً كافياً، يدلّل على الجوهرية من دون أنْ أكون مضطراً إلى البحث عن الدوام بمقـارنة الادراكـات بدءاً، وهـو أمر لا يمكن أن يحصـل بهذه الـطريقة نـظراً إلى التوسيـع الـذي يستلزمه كمّ الأفهوم ومصداقيته الكلية الصارمة، ذلك أنّ الحامل الأول لسببية كل ما ينشأ ويفنى لا يمكن أنْ يكون هو نفسه (في حقل الظاهرات) النشوء والفناء؛ وذاك استنتاج موثـوق يؤدي إلى الضرورة الأمپيرية والدوام في الوجود ومن ثم إلى أفهوم الجوهر كظاهرة.

عندما يحصل شيء، فإن مجرد النشوء بصرف النظر عما ينشـأ هو بحـد ذاته مـوضوع بحث.

فالانتقال من لا ـ كون حالة إلى هذه الحالة على افتراض أنها لا تتضمن أيَّ كيفٍ في الظاهرة، هو بحدٍّ ذاته أمر من الضروري أنْ نبحث عنه. فالنشوء هذا، كما بيّنا في الرقم ((أ))، لا يتعلق بالجوهر (فهو لا ينشأ) بل بحالته. فهو إذن تغيّر وحسب لا صدورٌ عن العدم. وعندما يُعَدُّ هذا الصدور بمثابة مسبَّب لسبب خارجي يسمى خلْقاً، والخَلْق لا يُقبل كحادثة بين الظاهرات، لأنَّ إمكانه وحدَه ينسخ وحدة التجربة. ومع ذلك، إذا نظرت إلى جميع الأشياء لا كظاهرات بل كأشياء في ذاتها وكموضوعات لمجرد الفاهمة، فإنه يمكنني على الرغم من أنّها جواهر، أنَّ أنظر إليها بوصفها تابعة من حيث وجودها لعلة أجنبية، لكن ذلك سيؤدي إلى مدلولات لفظية مختلفة تماماً، ولن يكون بالامكان تطبيقها على الظاهرات كموضوعات ممكنة للتجربة.

كيف يمكن إذن لشيء بعامة أنْ يتغير؛ كيف يمكن لحالة في وقتٍ ما أن تتلي حالة مضادة في وقت آخر؟ عن هذا الأمر ليس لدينا قبلياً أيّ أفهوم. ونحن بحاجة من أجْل ذلك إلى معرفة قوى حقيقية معرفة لا يمكن أنْ تعطى إلاّ أمْبيريا، وإلى قوى محرّكة مثلاً أو ما يعادلها من ظاهرات معينة متتالية (كحركات) عائدة إلى تلك القوى. إلاّ أنّه يمكن دائماً النظر قبلياً، ووفقاً لقانون السببية وشروط الزمان، إلى صورة كلّ تغير، وإلى الشرط الذي بموجبه وحده يمكن لهذا التغير أنْ يحصل بوصفه ناتجاً عن حالة أخْرى (أياً كان مضمون ما تغير، أعني حالته) وإلى تتالي الحالات الحاصلة نفسها من ثمَّ[1].

عندما ينتقل الجوهر من حالة ((أ)) إلى حالة ((ب))، فإنَّ وقت الحالة الثانية يفترق عن وقت الأولى ويتليه، كذلك إنّ الحالة الثانية كواقعة (في الظاهرة) تفترق عن الأولى حيث لم تكن هذه الواقعة، كما تفترق ((ب)) عن ((صفر)). أعني إذا كانت الحالة ((ب)) لا تفترق عن الحالة ((أ)) إلا بالكم، فإن التغير هو الناشيء عن ((ب ـ أ)) الذي لم يكن في الحالة السابقة، وهو بالنظر إليها = ((صفر)).

السؤال إذن، كيف ينتقل شيء من حالة = ((أ)) إلى أخرى = ((ب))؟ بين لحظتين يوجد دائماً زمن، وبين حالتين في هاتين اللحظتين ثمة دائماً فرق ذو كمّ (لأنَّ جميع أجزاء الظاهرات هي بدورها دائماً كميات). فكل انتقال من حالة إلى أخرى يحصل إذن في زمن قائم بين لحظتين، الأولى تُعينّ الحالة التي يصدر عنها الشيء. والثانية الحالة التي يحصل عليها. تشكل اللحظتان إذن حدود زمن التغيّر، ومن ثم، الحالة المتوسطة بين حالتين، وتنتميان بما هما كذلك إلى التغير ككلّ. والحال، إنّ لكلّ تغيّر سبباً يُدلّل على سببيّته طوال زمن حصول التغير. فلا يُنتِج السبب إذن تغيّره دفعة واحدة (مرة واحدة أو في لحظة واحدة) بل في زمنٍ ما بحيث إنَّ كم الواقعة ((ب ـ أ)) يتولّد في كل الدرجات الدنيا المتضمنة بين الأولى والأخيرة، شأنه شأن الزمن الذي ينمو في لحظة البدء ((أ)) حتى تمامه في اللحظة ((ب)). كل تغيّر ممكن إذن فقط بالفعل

(1) أنبّه إلى أنّي لا أتكلم على تغيّر معين لعلاقات بعامة، بل على تغير الحالة. ولذلك عندما يتحرك جسم بسرعة واحدة، لا يغير قط حالته (الحركية). الأمر الذي يفعله عندما تسرع حركته أو تبطىء.

المتصل للسببية الذي يسمى آناً من حيث هو فعل متماثل. ولا تشكل الآنات التغير بل تُولّده كمسبِّب لها.

ذاك هو إذن قانون اتّصال كل تغير، ومبدأه هو: لا الزمان ولا حتى الظاهرة في الزمان، تتألف من أجزاء هي أصغر الأجزاء الممكنة، ومع ذلك عندما تتغير حالة الشيء، فإنه لا يصل إلى الحالة الثانية إلاّ مروراً بكل تلك الأجزاء كما لو كانت عناصر له. فليس ثمة من فرق للواقعي في الظاهرة، وكذلك ليس ثمة من فرق في كمّ الأزمنة، يكون أصغر الفروق طرّاً. فالحالة الجديدة تبدأ من الأولى حيث لم تكن الواقعة، وتتزايد مروراً بكل ما لهذه الواقعة من درجات لا متناهية، كل الفروق بينها هي أصغر مما بين ((صفر)) و ((أ)).

وليس علينا أن نهتم هنا بالفائدة التي قد تكون لهذا المبدأ في البحث الطبيعي. أما كيف يمكن لمثل هذا المبدأ الذي يوسع معرفتنا بالطبيعة إلى هذا الحد، أن يكون ممكناً قبلياً تماماً، فذلك ما يتطلب فحصاً منا، مع أنّ لمحة خاطفة تثبت أنّه متحقق وصادق. وقد نظن من ثمّ أنّنا لسنا ملزمين بالاجابة عن السؤال، كيف يكون ممكناً. لكن ثمة كثيراً من الادعاءات دون أساس، بتوسيع معرفتنا بواسطة العقل المحض، بحيث يجب أنْ نتخذ لنا قاعدةً عامةً: أنْ نرتاب كثيراً، فلا نصدّق أو نقبل أي شيء من هذا القبيل حتى على ذِمّة أكثر الأدلّة الدغمائية وضوحاً، من دون الوثائق التي يمكن أن تقدم تسويغاً مُدَعَّماً.

فكلّ زيادة للمعرفة الأمبيرية، وكل تقدم للادراك ليسا سوى توسيع لتعيين الحس الباطن، أعني نُقْله في الزمان، وسواءً كانت الموضوعات ظاهرات أم حدوساً محضة. وتُعيِّنُ هذه النُقلة في الزمان كلَّ شيء ولا تتعيّن في ذاتها بأي شيء آخر، أعني إنَّ أجزاءها توجد في الزمان وحسب وتُعطى بتأليف الزمان لا قبله. ولذا فإنَّ كلَّ انتقال في الادراك، إلى شيء يتلي في الزمان هو تعيين للزمان بتوليد هذا الإدراك. وحيث إنَّ هذا التعيين هو أبداً، وفي كل أجزائه ((كمّ))، فإن توليد الإدراك هو ((كمّ)) أيضاً، يمرّ، بما هو كذلك، بجميع الدرجات، التي لا درجة منها هي الصغرى، من صفر حتى الدرجة المعيَّنة. والحال إنه عن ذلك يصدر إمكان المعرفة القَبْلية لقانون من قوانين التغير من حيث صورته. فنحن لا نستبق سوى إزْكاننا الخاص الذي يمكن لشرطه الصوري أنْ يُعرَف قبلياً لأنه يقيم فينا قبل أيّ ظاهرة معطاة.

فكما إنَّ الزمان يتضمن الشرط الحسي القبلي لإمكان النقلة المتصلة لما يوجد إلى ما يلي إذن، كذلك إنّ الفاهمة تتضمن، بفضل وحدة الإبْصار، الشرط القبلي لإمْكان التَّعْيين المتّصل لكل مواقع الظاهرات في الزمان بواسطة سلسلة الأسباب والمسبَّبات، حيث تؤدي الأولى إلى وجود الثانية بالضرورة، وتجعل بذلك المعرفة الأمْبيرية للعلاقات الزمنية صادقة في أيّ زمن (كلياً) ومن ثَمَّ صادقة موضوعياً.

ج -

التمثيل الثالث

مبدأ المعية وفقاً لقوانين التفاعل أو الاشتراك: كل الجواهر من حيث يمكن أن تحرك معاً، في المكان، هي في تفاصيل شامل

تدليل

تكون الأشياء معاً عندما يمكن لإدراك الواحد منها في الحدس الأمْبيري أنْ يتلى إدراك الآخر وبالتبادل (الأمْر الذي لا يمكن أنْ يحصل قط في توالي الظاهرات في الزمان كما بينا في المبدأ الثاني). فإنْ أمكن لي أنْ أبدأ إدراكي بالقمر أولاً لأنتقل فيما بعد إلى الأرض، أو على العكس، أن أبدأه أولاً بالأرض قبل أن أصل إلى القمر، ولأن ادراكيَّ لهذين الموضوعين يمكن أنْ يتتاليا بالتبادل، فإنّني أقول إنّ هذين الموضوعين يوجدان معاً. المعيّة هي إذن وجود المتنوّع في الزمن نفسه. لكن لا يمكننا أنْ ندرك الزمان نفسه لنستنتج، من كون الأشياء موضوعة في الزمن نفسه، أنَّ ادراكاتها يمكن أنْ تتتالى بالتبادل. فتأليف المخيلة في الإزْكان يقتصر على تقديم كل واحد من ذينك الإدراكين كإدراك قائم في الذات عندما لا يكون الادراك الآخر فيها، والعكس بالعكس؛ ولا يفيد أنَّ الموضوعين هما معاً، أعني أنَّه عندما يوجد واحدها يوجد الآخر أيضاً في الوقت عينه، وأنَّه يجب أن يكون الأمر على هذا النحو بالضرورة حتى يمكن للإدراكين أنْ يلي واحدهما الآخر بالتبادل. ويلزمنا من ثَمَّ أفهوم فاهمي يتعلق بتتالي التعينات المتبادل في الأشياء الموجودة خارج بعضها بعضاً، لكي نقول إنَّ تتالي الإدراكات المتبادل مؤسس على الموضوع، ولكي نتصور من ثم المعيَّة موضوعيةً. والحال، إنّ علاقة الجواهر التي فيها جوهرٌ يتضمن تعيّنات مبدأها متضمَّن في جوهر آخر، هي علاقة التأثير، وعندما يتضمن الواحد مبدأ التعينات التي في الآخر بالتبادل(*)، تكون العلاقة علاقة اشتراك أو تفاعل. لا يمكن لمعيّة الجواهر في المكان أن تُعرَف إذن في التجربة إلّا بافتراض تبادل الفعل فيما بينها، وهذا هو إذن شرط إمكان الأشياء نفسها كموضوعات للتجربة أيضاً.

الأشياء هي معاً من حيث توجد في زمن واحد بعينه، لكن مِمَّ نعرف أنَّها في زمن واحد بعينه؟ ـ من كون النسق في تأليف إزكان المتنوع يصدق، كيفمااتفق، أعني من أنَّه يمكننا الانطلاق من ((أ)) إلى ((هـ)) مروراً بـ ((ب)) و ((ج)) و ((د))، أو بالعكس من ((هـ)) إلى ((أ)). إذ،

(*) أخذت بقراءة: Erdman الذي أبدل Dieses بـ jede، في الأصل: und wenn Dieses den Grund der Bestimmungen in Anderen enthalt.
فقلت: «وعندما يتضمن الواحد» بدل القول «وعندما تتضمن هذه العلاقة» أو «هذا» الخ (م. و).

عندما يكون التأليف متوالياً في الزمان (في النسق الذي يبدأ بـ ((أ)) وينتهي بـ ((هـ))) يكون من المحال أنْ يبدأ الإزْكان، في الإدراك، بـ ((هـ)) وينتقل رجوعاً إلى ((أ))، لأن ((أ)) يكون منتمياً إلى الزمن الماضي ولم يعد يمكنه إذن أن يكون موضوع إزْكان.

لكن، افرضوا: أنَّ كلَّ جوهر في متنوع من الجواهر بوصفها ظاهرات، هو معزول تماماً، بمعنى أنَّ لا واحد يؤثر في الآخر أو يتأثر به، أقول لن تكون معيتها موضوع إدراك ممكن، ولن يمكن لوجود الواحد، أنْ يؤدي إلى وجود الآخر، عن طريق التأليف الأمپيري. إذْ عندما تفكرونها من حيث يفصل بينها مكان فارغ تماماً، فإنَّ الادراك الذي ينتقل من ظاهرة إلى أخرى في الزمان، وإن كان يعيِّن وجودها بواسطة الادراك المتتالي، لا يمكنه أن يميز ما إذا كانت الظاهرة تتلي موضوعياً الظاهرة الأولى، أو ما إذا كانت معها بالأحرى.

يجب إذنْ أنْ يكون هناك، خارج مجرد الوجود، ما به ((أ)) يعيِّن موضع ((ب)) في الزمان، وعلى العكس أيضاً، ما به يعيِّن ((ب)) بدوره موقعاً لِ ((أ))، لأنَّ الجواهر المفكَّرة بموجب هذا الشرط فقط هي التي يمكن أن تُتصور أمپيرياً كموجودة معاً. والحال إنَّ ما يعيِّن للشيء موقعاً في الزمان هو فقط سببه أو سبب تعيناته. يجب إذنْ أنْ يتضمَّن كل جوهر (لأنه إنما يكون نتيجة بالنسبة إلى تعيّناته وحسب) سببيّة بعض التعيّنات في الجواهر الأخرى، ومعاً مسبَّبات سببيّة الجواهر الأخرى، أعني يجب أن تكون الجواهر في اشتراك دينامي (بلا توسط أو بتوسط) حتى يمكن للمعيّة أنْ تُعرف في أيّ تجربة ممكنة. والحال إنّه يلزم لموضوعات التجربة كل ما بدونه تمتنع تجربة هذه الموضوعات. يجب إذن على جميع الجواهر في الظاهرة، من حيث هي معاً، أن تشترك في الفعل المتبادل فيما بينها اشتراكاً شاملاً.

إن لفظ Gemeinschaft في الألمانية، مزدوج الدلالة، فهو يدل على Communio (*) كما على Commercium (**)، ونحن نستعمله هنا بالمعنى الثاني، بمعنى الاشتراك الدينامي، الذي بدونه لا يمكن لأي اشتراك موضعي (Communio spatii) أنْ يُعرف أمپيرياً. ومن السهل أن نلاحظ في تجاربنا أنّ الآثار المتصلة في كل مواقع المكان يمكنها وحدها أن تقود حِسَّنا من موضوع إلى آخر؛ وأنّ النور الذي يتراقص بين عيننا وعالم الأجسام، يمكنه أنْ يولِّد، بيننا وبين هذه الأجسام، الاشتراك المتوسط، ويبرهن بذلك على كونها معاً؛ وأنّه لا يمكننا أمپيرياً أنْ نغيِّر أي موضع (أنْ ندرك هذا التغير)، دون أنْ تمكّننا المادة من إدراك موقعنا أينما كنا، وأنّه يمكن للمادة بواسطة تأثيرها المتبادل فقط، أنْ تُثْبت معيّتها ومن ثَمّ تَواجدَ موضوعاتها بما فيها أكثرها بعداً (وإن بتوسط وحسب). فمن دون الاشتراك، كل إدراك (للظاهرات في المكان)، ينفصل عن الآخر، وسلسلة التصورات الأمپيرية، أي التجربة، تعاود البدء مع كل موضوع جديد دون أنْ يمكن للمتقدم أنْ يكون على أيِّ ترابط معه، أو على أيّ علاقة زمنية به. وليس في نيّتي البتة أن أهفّت بذلك نظريّة

(*) اشتراك (بالمعنى الانفعالي).

(**) تبادل

المكان الفارغ لأنه سيظل قائماً حيث لا تصل الادراكات قط، وحيث لا محل من ثمّ لأيّ معرفة أمْپيرية للمعية؛ لكنّه في هذه الحالة لَنْ يشكِّل موضوعاً لأي تجربة ممكنة لنا.

وما يلي يمكن أنْ يشكِّل ايضاحاً. ففي ذهننا يجب أنْ تكون جميع الظاهرات، بما هي متضمنة في تجربة ممكنة، في اشتراك (Communio) إبْصاري، ولكي يمكن للموضوعات أنْ تُصور بوصفها مقترنة وموجودة معاً، يجب أنْ تُعينَ لبعضها بعضاً بالتبادل موقعاً في الزمان وأنْ تشكِّل بذلك ((كلاًّ)). ولكيْ يمكن لهذا الاشتراك الذاتي أنْ يَستند إلى مبدأ موضوعي أو أنْ يتعلق بالظاهرات بوصفها جواهر، يجب أنْ يجعل إدراك بعضها، بوصفه مبدأ، إدراك بعضها الآخر ممكناً والعكس بالعكس أيضاً، لا حتى ينْسب التتالي الذي هو دائماً في الادراكات من حيث هي عمليات إدْكان، إلى الموضوعات بل، حتى يمكن لهذه أن تُتَصَوَّر بوصفها موجودة معاً. والحال إنَّ في هذا تأثيراً متبادلاً أيْ تبادلاً حقيقياً بين الجواهر من دونه لا يمكن لأيّ علاقة أمْپيرية للمعيّة أنْ تجد مكاناً لها في التجربة، وبهذا التبادل، تشكل الظاهرات مركَّباً(Compositum reale)(*)، ومركّبات من هذا النوع ممكنة بطرق عديدة. والعلاقات الدينامية الثلاث التي عنها تصدر سائر العلاقات هي علاقات اللازم والتالي والمركّب.

* * *

تلك هي إذن تمثيلات التجربة الثلاثة، وهي ليست سوى مبادىء تعيّن وجود الظاهرات في الزمان حسب أحواله الثلاث: العلاقة بالزمان نفسه بوصفه كمًّا (كم الوجود أي المدة) والعلاقة في الزمان بوصفه تسلسلاً (التوالي)، وأخيراً العلاقة فيه بوصفه جملة كل الوجود (المعية). ووحدة التعينّ الزماني هذه هي دينامية بشكل شامل، بمعنى، إنه لا يُنظر إلى الزمان بوصفه ذاك الذي فيه تعينّ التجربة، دون توسط، لكلِّ وجودٍ موقعَه، وهو أمر محال لأنّ الزمان المطلق ليس موضوعاً للإدراك يمكن به للظاهرات أن تتماسك، بل إنّ قاعدة الفاهمة التي من خلالها فقط يمكن للوحدة التأليفية أن تُضْفَى على وجود الظاهرات بموجب العلاقات الزمنية، هي التي تُعينِّ لكلٍّ واحدة موقِعَها : الزمان، وقبلياً من ثَمّ، وتصدق لكل الأزمنة ولكل زمن على حدة.

ونفهم بالطبيعة (بالمعنى الأمپيري) ترابط الظاهرات من حيث وجودها وفقاً لقواعد ضرورية أعني وفقاً لقوانين. ثمة إذن قوانين معيّنة بل قوانين قبلية تجعل بدءاً الطبيعة ممكنة؛ فالقوانين الأمپيرية لا يمكن أنْ توجد أو يُعثر عليها إلاّ بواسطة التجربة بل، في الحقيقة، إلاّ وفقاً لتلك القوانين الأصلية التي تجعل بدءاً التجربة نفسها ممكنة. تُقدِّم إذن تمثيلاتنا، أصلاً، وحدة الطبيعة في ترابط كل الظاهرات بموجب مُعامِلات معيّنة لا تعبر إلاّ عن علاقة الزمان (من حيث ينطوي على كل وجود) بوحدة الابصار التي لا يمكن أن تحصل إلاّ في التأليف بموجب قواعد. فهي تشترك إذن في القول، إن جميع الظاهرات تقوم في طبيعة واحدة، وإنها يجب أن تقوم فيها لأنه بدون هذه الوحدة القبْلية لن تكون أيّ وحدة للتجربة ممكنة ولن يكون من ثَمَّ أي تعين لموضوعات التجربة ممكناً.

(*) مركب واقعي.

لكن ثمة ملاحظة يجب أن تُبدى على نوع وخصوصية الدليل الذي استخدمناه بصدد القوانين الطبيعية الترسندالية هذه؛ وسيكون لهذه الملاحظة أهمية كبرى بوصفها قاعدة يجب اتّباعها في كل محاولة تدليل قبلية على القضايا الذهنية والتأليفية معاً. فلو أننا أردنا أنْ ندلّل دغمائياً، أي بأفاهيم على هذه التمثيلات وهي: إنّ كلّ ما يوجد لا يمكن أن يُصادَف إلاّ في الدائم، وإنّ كل حادث يفترض في الحالة المتقدمة شيئاً يتليه هو بموجب قاعدة، وأخيراً إنّ الحالات في المتنوِّع الكائن معاً هي أيضاً كائنة معاً بعضها نسبة إلى بعض وفقاً لقاعدة (في الاشتراك): لكانت كل جهودنا ذهبت سدى. إذْ من المحال اطلاقاً أنْ ننطلق من موضوع ومن وجوده إلى وجود آخر أو إلى نمط وجوده بمجرد أفاهيم عن هذه الأشياء أياً كانت الطريقة التي اعتمدناها لتحليل هذه الأفاهيم. فماذا يبقى لنا إذن؟ - يبقى امكان التجربة بوصفهامعرفة يجب أنْ يمكن للموضوعات أنْ تعطى فيها، في النهاية، لكن يمكن لتصورها أنْ يتمتّع بواقع موضوعي بالنسبة إلينا. والحال إننا كنا قد عثرنا، في ذلك الثالث الذي تقوم صورته الماهوية في الوحدة التأليفية لإبْصار جميع الظاهرات، على الشروط القبلية لتعيين كل الوجود في الظاهرة تعييناً زمنياً شاملاً وضرورياً من دونه يمتنع التعين الزمني الأمبيري نفسه؛ وقد اكتشفنا بذلك قواعد الوحدة التأليفية القبلية التي بواسطتها استطعنا أن نستبق التجربة. وفي غياب هذا المنهج، واستناداً إلى الظن الباطل: إنّه بالإمكان أنْ ندلّل دُغْمائياً على قضايا تأليفية يُوصي بها الاستعمال التجريبي للفاهمة كمبادىء له: جرتْ محاولات عديدة للتدليل على مبدأ العلة الكافية، لكنها كانت تذهب أبداً سدىً. ولم يفكّر أحد في التمثيلين الأخيرين، على الرغم من أنّهما استُعملا دوماً بشكل ضمني[1]. ذلك أننا نفتقر إلى خيط المقولات الهادي الذي يمكنه وحده أن يكتشف كل فجوات الفاهمة ويُنبّه عليها في الأفاهيم كما في المبادىء.

د -
مصادرات التفكير الأمبيري بعامة

1 ـ ما يتفّق مع الشروط الصورية للتجربة (لجهة الحدس والأفاهيم) هو ممكن.

2 ـ ما يترابط بموجب الشروط المادية للتجربة (للإحساس) هو متحقق.

3 ـ ما يتعينّ ترابطه مع المتحقّق وفق الشروط الكلية للتجربة يكون (يوجد) بالضرورة.

---

(1) إن وحدة العالم بأسره، حيث يجب أن تكون جميع الظاهرات مقترنة، هي على ما يبدو مجرد استنتاج من مبدأ مسلم به ضمنياً في اشتراك جميع الجواهر الكائنة معاً؛ لأنها لو كانت منعزلة لما شكلت ((كلاً)) بوصفها أجزاء له؛ ولو لم يكن اقترانها (تفاعل المتنوّع) لازماً حقاً للمعيّة لما أمكن أنْ نستدلّ من هذه العلاقة محض الفكرية على تلك العلاقة الواقعية. وعلى كلٍ حال فقد بيّنا في موضعه أنّ الاشتراك هو أصلاً مبدأ إمْكان المعرفة الأمبيرية للتواجد وأننا لا نستدل أصلاً إذن من التواجد على الاشتراك إلاّ بوصف هذا شرطاً لذاك.

ايضاح

تمتاز مقولات الجهة بأنها لا تزيد أي تعين للموضوع على الأفهوم الذي تلحق به كمحمولات بل تعبّر عن العلاقة بالملكة المعرفية وحسب. فبعد أنْ يكتمل أفهوم الشيء تماماً، يظل بإمكاني أن أسأل بصدد هذا الموضوع، هل هو ممكن وحسب أم متحقق كذلك، وفي هذه الحالة هل هو ضروري أيضاً. وبذلك لا يفكّر أيّ تعين إضافي للموضوع نفسه، بل يُسأل فقط كيف يتعلق (هو وجميع تعيّناته) بالفاهمة وباستعمالها الأمْپيري، وبالحاكمة الأمْپيرية والعقل (في تطبيقه على التجربة).

ولهذا بالضبط، فإن مبادىء الجهة هي مجرد شروح لأفاهيم الإمكان والتحقق والضرورة في استعمالها الأمْپيري، ومعاً أيضاً مجرّد قَصْر لجميع المقولات على مجرد استعمالها الأمپيري من دون الاقرار بالاستعمال الترسنْدالي أو السماح به. إذْ عندما يكون على المقولات لا أنْ تقتصر على الدلالة المنطقية والتعبير عن صورة الفكر تحليلياً، بل أنْ تتعلّق بالأشياء وبإمكانها وتحققها وضرورتها، فإنه يجب أنْ تطبّق على التجربة الممكنة وعلى وحدتها التأليفية التي بها تعطى موضوعات المعرفة.

تستلزم مصادرة إمْكان الأشياء إذن أنْ يكون أفهومها متوافقاً مع الشروط الصورية للتجربة بعامة، لكن هذه، أيْ الصورة الموضوعية للتجربة بعامة، تتضمن كل تأليفٍ لازم لمعرفة الأشياء. والأفهوم المنطوي على تأليف يُعدّ فارغاً ولا ينسبُ لأي موضوع عندما لا ينتمي التأليف إلى التجربة إما كمستمد منها فيسمى أفهوماً أمپيرياً، وإمّا كشرط قبلي تستند إليه التجربة بعامة (صورتها) فيكون أفهوماً محضاً، إنما منتمياً إلى التجربة لأن حامله لا يمكن أنْ يصادف إلاّ فيها. إذْ من أين تُستمدُّ سمة الامكان لموضوع مفكَّر قبلياً بأفهوم تأليفي، إنْ لم يكن من التأليف الذي يشكل صورة المعرفة الأمْپيرية للأشياء. إنَّ عدم تضمن مثل هذا الأفهوم لأيْ تناقض هو حقاً شرط منطقي ضروريّ، إلاّ أنّه أقلّ مما يكفي لواقعية الأفهوم الموضوعية، أعني لإمكان الموضوع كما هو مفكّر في الأفْهوم. فليس في أُفهوم شكلٍ مُحاطٍ بخطّين مستقيمين أي تناقض، لأن أفاهيم: خطين مستقيمين وتقاطعهما، لا تتضمن نفياً لأي شكل؛ والإمْتناع لا يعود إلى الأفهوم بحدّ ذاته، بل إلى بنائه في المكان، أعني إلى شروط المكان وتعيّنه، لكنّ، لهذه الشروط بدورها، واقعيتها الموضوعية، أعني إنّها تتعلق بإمكان الأشياء، لأنها تتضمن قبلياً صورة التجربة بعامة.

ونريد الآن أنْ نُظهر للعيان عظم فائدة مصادرة الإمْكان هذه وتأثيرها. فعندما أتصور شيئاً دائماً بحيث إنّ كل ما يتبدل فيه إنما ينتمي إلى حالته وحسب، فإنه لا يمكنني قط أنْ أعرف بمثل هذا الأفهوم لوحده أنَّ مثل هذا الشيء ممكن. أو أتصور شيئاً يجب أن يكون قوامه بحيث إنه ما إن يطرح حتى يلزم عنه شيء آخر أبداً وحتماً، فإنه يمكنني حقاً أن أفكر ذلك دون تناقض، لكن لا يمكنني أنْ أحكم، من خلاله ما إذا كانت مثل هذه الخاصية (كسببيّة) تصادف في شيء ما ممكن. وأخيراً، يمكنني أن أتصوَّر أشياء مختلفة (جواهر) يكون قوامها على نحو أنَّ حالة الواحد

تُحدث أثراً في حالة الآخر، وبالتبادل، لكن إمكان أن تناسب هذه العلاقة أشياءها، أمر لا يمكنني قط أن أشتقّه من هذه الأفاهيم التي تتضمن مجرد تأليف اعتباطي. ومن أنّ هذه الأفاهيم تعبِّر قبلياً عن علاقات الادراكات في كل تجربة، ومن دلك فقط، يمكن معرفة واقعيّتها الموضوعية، أي حقيقتها الترسندالية، وذلك بمعزل عن أي تجربة حقاً، إنما ليس بمعزل عن أيّ علاقة بصورة التجربة بعامة وبالوحدة التأليفية التي فيها وحدها يمكن للموضوعات أنْ تُعرف أمْبيرياً.

لكن إذا أردنا أنْ نصطنع أفاهيم جديدة عن الجواهر والقوى والتسبب المتبادل، من المادة التي يقدمها لنا الإدراك دون أنْ نستمدَّ من التجربة نفسها مثال اقترانها فإننا سنحظى بمجرد أوهام خالية تماماً من أيّ علامة على إمكانها، لأننا لم نتخذ التجربة معلّمةً لنا ولم نستمد منها تلك الأفاهيم. ومثل تلك الأفاهيم المُختَلَقة لا يمكن أنْ تحمل سمة إمكانها قبلياً على غرار المقولات من حيث هي شروط تتوقّف عليها كل تجربة، بل بعدياً وحسب من حيث تعطيها التجربة نفسها؛ فإمكانها إمّا أن يُعرف إذن، بعدياً وأمبيرياً وإمّا لا يعرف قط. وإنَّ جوهراً يكون حاضراً في المكان دوماً ولا يملأه مع ذلك (على غرار ذلك الوسيط الذي حاول بعضهم إدخاله بين المادة والماهيّة المفكرة)؛ وإن قدرةً خاصة، تكون لذهننا، على حدس المستقبل سلفاً (لا الاقتصار على استنتاجه)، وأخيراً، إنّ ملكةً له، تضعه في تبادل أفكار مع أناس آخرين (مهما بلغ بعدهم)؛ لهي أفاهيم لا أساس لامكانها البتة، لأن هذا لا يمكن أن يتأسس على التجربة وعلى قوانينها المعروفة. ولأنه من دون التجربة ربط اعتباطي لأفكار لا يمكنها مع أنها لا تتضمن تناقضاً، أن تدعي واقعيةً موضوعيةً، وبالتالي إمكاناً لمثل الموضوع الذي نريد أن نفكّره هنا. وفيما يخص الواقعية من المحال أن نفكرها عياناً، من دون الاستعانة بالتجربة لأنها تتعلق بالإحساس كمادة للتجربة وحسب، ولا تخصّ صورة العلاقة التي بها يمكن دائماً اختلاق الأوهام.

لكني أهمل جانباً كل ما إمكانه يستمد من التحقق في التجربة وحسب، وأفحص هنا، فقط إمكان الأشياء بوساطة الأفاهيم القبلية، وأثابِر على الزعم أنّها ليست ممكنة قط عن مثل هذه الأفاهيم بحد ذاتها، بل عنها بوصفها أبداً شروطاً صورية وموضوعية لتجربة بعامة وحسب.

ويبدو أن إمكان مثلّث يمكن أنْ يعرف من أُفهومه بحدِّ ذاته (وهو مستقل بالتأكيد عن التجربة) لأنّه يمكننا أنْ نعطيه موضوعاً على نحو قبلي تماماً، أعني أنْ نبْنيه. هذا صحيح، لكن بما أنه مجرد صورة موضوع فإنه سيظل دائماً مجرد إنتاج للتخيّل، وسيظل إمكان موضوعه عرضةً للشك، من حيث يلزمه شيء آخر بعد، وهو: أنْ يكون هذا الشكل قد فُكّر بموجب الشروط التي تستند إليها وحدها كلّ موضوعات التجربة. والحال إن المكان هو شرط صوري قبلي للتجارب الخارجية وإنَّ التأليف التخيّلي نفسه الذي به نبْني مثلثاً في المخيلة هو هو تماماً التأليف الذي نُطبّقه في إدْكان الظاهرة لكي نكوّن عنها أفهوماً تجريبياً: وذاك وحده ما يقرن هذا الأفهوم وتصور إمكان مثل هذا الشيء. وهكذا فإن إمكان الكميات المتصلة والكميات بعامة، ولأن أفاهيمها تأليفية كلها، لا يتّضح من الأفاهيم بحد ذاتها بل منها بوصفها الشروط الصورية لتعينّ

الموضوعات في التجربة بعامة. فأين ينبغي أن نبحث عن الموضرعات التي تتناسب مع الأفاهيم، إنْ لم يكن في التجربة التي فيها وحدها تُعطى الموضوعات؟ ومع ذلك يظل بإمكاننا، من دون الاستعانة المسبقة بالتجربة نفسها، أنْ نعرف إمْكان الأشياء ونعيّنه فقط بالنسبة إلى الشروط الصورية التي بموجبها يتعين شيء ما كموضوعٍ في التجربة، وقبلياً تماماً من ثمَّ، مع أنّه يتعين أبداً بالنسبة إلى التجربة وحدودها وحسب.

فالمصادرة لمعرفة تحقق الشيء تستلزم ادراكاً، ومن ثم احساساً نَعيه، ومع أنّها لا تستلزم ذلك مباشرة من الموضوع نفسه الذي يجب أنْ يعرف وجوده، فإنّها تستلزم ترابطه في إدراكٍ متحققٍ وفقاً لتمثيلات التجربة التي تعرض كل اقتران واقعي في تجربة بعامة.

ولا يعثر في محض أفهوم الشيء على أي سمة من سمات وجوده قط. لأنه على الرغم من كونه تاماً إلى حد لا يخيسه خاتس، لتفكير شيء مع كل تعيّناته الباطنة، فإن الوجود لا يدخل البتة في كل ذلك، بل في هذا السؤال وحسب: هل مثل هذا الشيء معطى لنا بحيث يمكن لإدراكه أن يسبق أبداً الأفهوم؟ فأنْ يسبق الأفهومُ الادراك، يعني أنه ممكن وحسب، أما الادراك الذي يقدِّم للأفهوم المادة، فهو السمة الوحيدة للتحقق. لكن، يمكننا أيضاً وقبل إدراك الشيء، وبالتالي بقبلية نسبية، أن نعرف وجوده شرط أن يترابط مع ادراكات أخرى وفق مبادىء اقترانها الأمپيري (التمثيلات) ذلك أن وجود الشيء سيترابط عندها مع إدراكاتنا في تجربة ممكنة، وسيمكننا أن نصل، تبعاً لدليل التمثيلات وانطلاقاً من إدراكنا المتحقق، إلى الشيء في سلسلة الادراكات الممكنة. وهكذا نعرف من إدراك نشارة الحديد المُنْجَذِبة وجودَ مادةٍ مغُناطيسية تخترق كلّ الأجسام، على الرغم من أنَّ إدراكاً مباشراً لهذه المادة يمتنع علينا بموجب قوام أعضائنا. فبموجب قوانين الحساسية، ووفي سياق إدراكاتنا، كنّا سنحدس في التجربة، حدساً أمْپيرياً مباشراً بتلك المادة لو كانت حواسنا ألطف... فغِلْظَتُها لا تمس البتة صورة التجربة الممكنة بعامة. فأينما امتدّ ادراكنا وما يلحق به، وفق القوانين الأمپيرية تمتد إذن أيضاً معرفتنا بوجود الأشياء. فإنْ لم ننطلق من التجربة، وإنْ لم ننهج وفق قوانين الترابط الأمپيري للظاهرات فعبثاً نحاول أنْ نحزِر وجود شيء ما أو نبحث عنه. لكنّ المثالية تعترض اعتراضاً صارخاً على قواعد التدليل هذه على الوجود بتوسط، ومن المشروع إذن أنْ يكون هنا موضع تهفيتها.

* * *

تهافت المثالية

المثالية (وأقصد مثالية المادة) هي النظرية التي تُعلن أنَّ وجود الأشياء في المكان خارجاً عنا هو إما مجرد أمر يثير الشك ولا يدلل عليه وإمّا مغلوط ومحال. والأولى هي مثالية ديكارت الاحتمالية التي تعلن أنّ زعماً (assertio) أمپيرياً، هو «أنا موجود»، وحده لا شك فيه؛ والثانية هي مثالية باركلي الدغمائية، التي تعلن أنّ المكان، مع جميع الأشياء التي هو لها بمثابة شرط لا ينفصل عنها، أمر ممتنع في ذاته، وأنَّ الأشياء في المكان هي من ثَمَّ مجرد تخيّلات. ولا مفر من

المثالية الدُغْمائية عندما يُنظر إلى المكان كخاصية يجب أن تعود إلى الأشياء في ذاتها، لأنه سيكون عندها مع ما يصلح شرطاً له، لا ـ شيئاً. لكن أساس هذه المثالية قد دُك من قبلنا في الاستطيقا الترسندالية. أما المثالية الاحتمالية التي لا تزعم شيئاً من هذا بل تدعي فقط العجز عن إثبات وجودٍ خارج وجودنا بتجربة مباشرة، فهي عقلانية ومطابقة لنمط تفكير فلسفي مُدَعّم، وهو منع إصدار أيّ حكمٍ حاسم قبل العثور على دليل كافٍ. وعلى الدليل المطلوب أنْ يُبينّ إذن أنّ لدينا بالأشياء الخارجية لا محضَ تخيّل بل تجربة؛ وهو الأمر الذي لا يمكن إثباته إلاّ بإثبات أنّ تجربتنا الباطنة، التي لا شك فيها عند ديكارت، ليست هي نفسها ممكنة دون افتراض التجربة الخارجية.

مقالة

يدلل مجرّد الوعي بوجودي الخاص، وعياً متعيناً أمْبيرياً على وجود الموضوعات في المكان خارجاً عني

تدليل

أعي وجودي كمتعين في الزمان، وكل تعينّ زمني يشترط شيئاً دائماً في الادراك. والحال إنّ هذا الدائم لا يمكن أنْ يكون شيئاً فيّ لأن وجودي في الزمان يمكن أن يتعين بالضبط من خلال هذا الدائم بدءاً. فإدراك هذا الدائم ليس ممكناً إذن إلاّ من خلال شيء خارج عني وليس من خلال مجرد تصور شيء خارج عني. وبالتالي فإنّ تعين وجودي في الزمان ليس ممكناً إلاّ من خلال وجود الأشياء المتحققة التي أدركها خارجاً عني. والحال إن الوعي في الزمان مرتبط ضرورة بوعي إمْكان هذا التعين الزمني: فهو إذن مربوط أيضاً بالضرورة بوجود الأشياء خارجاً عني كشرط للتعين الزمني؛ أعني إنّ وعيي بوجودي الخاص هو معاً وعي مباشر بوجود الأشياء الأخرى خارجاً عني.

ملاحظة 1 ـ نلاحظ في الدليل المذكور أنّ لعبة المثالية قد قُلبت، بكل حق، ضدها. فهي تسلم أنّ التجربة اللا ـ متوسطة الوحيدة هي التجربة الباطنة، وأنّنا نستدل منها فقط على الأشياء الخارجية إنما بطريقة غيرموثوقة كما يحصل في كل الحالات التي نُستدل فيها من المسبّبات المعطاة على الأسباب المعيَّنة، لأنّ سبب التصورات الذي ربما نَنْسبه خطأ إلى أشياء خارجية قد يكون، إلى ذلك، قائماً فينا. لكننا نُثْبت هنا أنّ التجربة الخارجية هي لا متوسطة حقاً[1] وأنّه بتوسطها

(1) الوعي اللا ـ متوسط بوجود الأشياء الخارجية ليس مفترضاً بل مُثبتاً في المقالة أعلاه، سواء كان بإمكاننا رؤية إمكان هذا الوعي أم لا. والسؤال بصدد هذا الإمكان سيكون عما إذا لم يكن لدينا سوى حسّ باطن ولم يكن لدينا حس خارجي، بل مجرد تخيّل خارجي. لكنه من الواضح أنه حتى يمكننا أنْ نتخيّل فقط شيئاً بوصفه خارجياً أيْ حتى نعْرضه لحسّنا في الحدس، يجب أنْ يكون لدينا من قبلُ حسّ خارجي، ويجب أنْ نُميِّز، بذلك ومن دون توسط، مجرد التلقي في حدس خارجي من التلقائية التي تَسِم كلَّ تخيُّل. ذلك أنّه لو كان الحسّ الخارجي مجرد تخيل لانعدمت القدرة الحدسية نفسها التي يجب أنْ تتعين عن طريق المخيلة.

وحسب يكون ممكناً، لا الوعي بوجودنا الخاص حقاً، بل تعيين وجودنا في الزمن، أعني التجربة الباطنة. والتصور «أنا موجود»(*) المعبر عن الوعي الذي يمكن أن يواكب كل فكر، هو بالتأكيد ما يتضمن بلا توسط وجود ذات إلّا أنه ليس بعد معرفة بها. ومن ثم ليس أيضاً معرفة أمْپيرية أيْ تجربة؛ لأنه بالإضافة إلى فكرة شيء موجودة يلزم حدس، وحدس باطن هنا على الذات أن تتعين بالنسبة إليه، أي بالنسبة إلى الزمان؛ والحال إنّ الموضوعات الخارجية لازمة لذلك لزوماً تاماً بحيث إنّ التجربة الباطنة نفسها ليست ممكنة من ثَمَّ إلّا بتوسّط ومنّ خلال التجربة الخارجية وحسب.

ملاحظة 2 ـ ما سبق أنْ قلناه يتوافق تماماً مع الاستعمال التجربي لقدرتنا المعرفية في تعيين الزمان. وبالإضافة إلى أنْ كل تعين زماني لا يمكن أنْ ندركه إلّا من خلال التبدّل في العلاقات الخارجية (للحركة) بالنسبة إلى ما في المكان من دائم (مثلاً حركة الشمس بالنسبة إلى موضوعات الأرض) فليس لنا قط من دائم يمكن أنْ نضعه بوصفه حدساً تحت أفهوم الجوهر سوى المادة وحسب؛ وهذا الدوام نفسه لا يُستمدّ من التجربة الخارجية بل يُفترض قبلياً، عبر وجود الأشياء الخارجية، كشرط ضروري لكي تعيّن زمني ومن ثم أيضاً كتعين لحسنا الباطن بالنسبة إلى وجودنا الخاص. فوعيي لذاتي في التصور((أنا)) ليس حدساً قط بل مجرد تصور ذهني لتلقائية الذات المفكِّرة. ولذا فإن هذا ((الأنا)) ليس له أي محمول حدسي يُمْكنه كدائم أنْ يصلح كلازمة للتعيّن الزمني في الحس الباطن كما يصلح اللانفاذ للمادة مثلاً من حيث هو حدس أمپيري.

ملاحظة 3 ـ عن أنّ وجود الأشياء الخارجية لازم لإمكان وعيٍ متعيّن بذواتنا، لا ينجم أنّ كلّ تصور حدسي للأشياء الخارجية يتضمن معاً وجوداً، إذ قد يكون فعلاً مجرّد أثر من آثار المخيّلة (في الحلم كما في الجنون)؛ لكن حتى في هذه الحالة فإنّه لا يحصل إلّا باسترجاع إدراكات خارجية. لقد كان كافياً إذن أن ندلل على أن التجربة الباطنة بعامة ليست ممكنة إلّا بالتجربة الخارجية بعامة. أما ما إذا كانت هذه التجربة المزعومة أو تلك مجرد تخيّل فذاك ما يجب اكتشافه من خلال تعيّناتها الخاصة وتماسكها وفق معايير كل تجربة متحققة.

* * *

أخيراً، وفيما يخص المصادرة الثالثة، فإنها تتعلق بالضرورة المادية في الوجود وليس بالضرورة محض الصورية والمنطقية في اقتران الأفاهيم. لكن، حيث إن أيّ وجود لموضوعات الحواس لا يمكن أن يُعرف على نحو قبلي تماماً، بل يمكنه أنْ يُعرف على نحو قبلي نسبياً بالمقارنة مع وجود آخر معطى، وحيث إننا لا نصل عندها إلّا إلى الوجود الذي يجب أنْ يكون متضمناً في مكان ما في ترابط التجربة التي يُشكل الادراك المعطى جزءاً منها، فإن ضرورة الوجود لا يمكن أنْ تعرف قط بأفاهيم بل فقط باقترانه مع ما هو مدرَك بموجب قوانين التجربة العامة. لكن ليس ثمة من وجود يمكن أنْ يُعرف كضروري بموجب شرط ظاهرات أخرى معطاة، إلّا وجود المسبَّبات الناتجة عن أسباب معطاة بموجب قوانين السببية. فيمكننا إذن أنْ نعرف ضرورة، لا وجود الأشياء

(*) «Ichbin» = أكون. إنما اعتمدتُ تلك الصيغة لشُهرتها عن ديكارت وحسب (م. و).

(الجواهر) بل فقط حالتها وذلك عن حالات أخرى معطاة في الادراك ووفق القوانين الأمپيرية للسببية. ينتج عن ذلك أنّ معيار الضرورة يوجد حصراً في قانون التجربة الممكنة هذا: إن كل ما يحصل يتعينّ قبلياً في الظاهرة بسببه. فنحن لا نعرف في الطبيعة إلاّ ضرورة المسبَّبات التي أسبابها معطاة لنا، ولا تمتد علامة الضرورة في الوجود إلى ما بعد حقل التجربة الممكن، وحتى في هذا الحقل فإنها لا تصدق على وجود الأشياء كجواهر لأن هذه لا يمكن أن تعدّ قط بمثابة مسبَّبات أمپيرية ولا بمثابة شيء يحصل وينشأ. فالضرورة لا تختص إذن إلاّ بعلاقات الظاهرات وفق قانون السببية الدينامي وبما يتأسس عليه من إمكان استدلال وجودٍ (المسبَّب) استدلالاً قبلياً من وجودٍ آخر معطى (السبب). إن كل ما يحصل هو ضروري فَرْضاً؛ وذاك مبدأ يُخضع التغير في العالم لقانون، أيْ لقاعدة وجودٍ ضروري من دونها لا يكون ثمة من طبيعة حقّ. ولذا فإنّ المبدأ «لا شيء يحصل بمصادفة عمياء» (in mundo non datur casus) هو قانون قبلي للطبيعة. وكذلك هذا المبدأ «لا يوجد في الطبيعة ضرورة عمياء، بل فقط ضرورة مشروطة ومن ثم مفهومة» (non datur fatum). وهذان المبدآن قانونان يخضعان لعبة التغيرات لطبيعةٍ للأشياء (كظاهرات) أو بتعبير آخر لوحدة الفاهمة التي فيها وحدها يمكن أن تنتمي التغيرات إلى تجربة بوصفها وحدة الظاهرات التأليفية. ويشكل هذان المبدآن جزءاً من المبادىء الدينامية. والأول تخصيصاً هو نتيجة مبدأ السببية (في تمثيلات التجربة). أما الثاني فينتمي إلى مبادىء ((الجهة)) ويضيف إلى التعينّ السببي أفهوم الضرورة مدرجة تحت قاعدة الفاهمة. ومبدأ الاتصال يمنع أي قفزة في سلسلة الظاهرات (التغيرات) (in mundo non datur saltus) ويمنع معاً، في مجمل كل الظاهرات الأمْپيرية في المكان، أيّ فجوة أو ثغرة بين ظاهرتين (non datur hiatus) لأنه يمكن أن نصوغ المبدأ على النحو التالي: لا يمكن أن يقع شيء في التجربة يدل على خلاء أو حتى يسمح به من حيث هو جزء من التأليف الأمپيري. ذلك أن الفراغ الذي يمكن أنْ نتصوَّره خارج حقل التجربة الممكنة (للعالم) لا يقع تحت سلطة مجرد الفاهمة التي لا تقرر إلاّ في مسائل تتعلق بالاستفادة من الظاهرات المعطاة في المعرفة الأمپيرية. أما تلك، فمسألة تعود إلى العقل الأمْثَلي الذي يخْرج عن فلك التجربة الممكنة ويريد أنْ يحكم فيما يحيط بها ويحدّها؛ ويجب إذن فحصها في الديالكتيك الترسندالي. وقد يكون من السهل أنْ نتصور هذه القضايا الأربع (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) [*]. ككل المبادىء ذات الأصل الترْسندالي، وفقاً لنسقها بموجب نسق المقولات وأنْ نعينّ لكل واحدة منها مَوْضِعها، لكنّ القارىء المتمرّس سيقوم بذلك لوحده وسيهتدي بسهولة إليه. وهي تتفق جميعها، فقط في أنها لا تسمح في التأليف الأمپيري بأيّ شيء معيق أو مُسيء للفاهمة وللتسلسل المتصل للظاهرات، أيْ لوحدة أفاهيمها لأنّه بها وحدها تكون ممكنة، وحدة التجربة التي يجب أن تجد فيها جميع الادراكات موقعاً لها.

أما ما إذا كان حقل الإمكان أكبر من الحقل الذي يتضمن كل المتحقق، وما إذا كان هذا

(*) (في العالم لا ثُغْرة ولا قفزة ولا حصول بمصادفة أو بضرورة عمياء.

الأخير بدوره أكبر من مجموع ما هو ضروري، فمسألتان حرجتان. وصحيح أنّ حلّهما تأليفي إلاّ أنهما يخضعان لسلطة العقل وحده لأنهما يعودان تقريباً إلى السؤال عما إذا كانت جميع الأشياء بوصفها ظاهرات تنتمي بأسرها إلى نطاق وسياق تجربة وحيدة يشكل كل ادراك معطى جزءاً منها، فلا يمكن أن يرتبط إذن بظاهرات أخرى؛ أو ما إذا كان يمكن لادراكاتي (من حيث ترابطها الكلي) أنْ تنتمي إلى أكثر من تجربة واحدة ممكنة. ولا تعطي الفاهمة قبْلياً للتجربة بعامة إلاّ القاعدة المتعلقة بالشروط الذاتية والصورية للحساسية وللبصيرة على السواء، الشروط التي وحدها تجعل تلك التجربة ممكنة. وعلى الرغم من أنّ صوراً أخرى للحدس (غير المكان والزمان) وصوراً أخرى للفاهمة (غير صور التفكير السياقية أو المعرفة بأفاهيم) هي أمر ممكن فإنّه لا يمكننا بأي شكل أنْ نفكّرها أو أنْ نجعلها مفهومة. ولكن حتى لو أمكننا ذلك، فإنّها لن تنتمي إلى التجربة، من حيث هي المعرفة الوحيدة التي فيها نُعْطى الموضوعات. أما ما إذا كان يمكن أنْ يوجد ادراكات أخرى غير التي تنتمي بعامة إلى مجمل تجربتنا الممكنة، وما إذا كان ثمة بالتالي من حقل للمادة مختلف تماماً، فذاك ما لا يمكن أنْ تقرّره الفاهمة حيث لا عمل لها إلاّ مع تأليف ما هو معطى. أضف إنّ فقر استدلالاتنا العادية التي تتوّلد من خلالها مملكة واسعة من الإمكان لا يشكل كل المتحقق (كل موضوع تجربة) سوى جزء صغير منها، [إن فقرها] واضح جداً للعيان. فعن «كل متحقق هو ممكن»؛ ينجم بشكل طبيعي وبموجب قواعد العكس المنطقية القضية محض الجزئية: «بعض الممكن هو متحقق» التي يبدو أنها تعني: كثير من الممكن ليس بمتحقق. وصحيح أنّ الأمر يبدو كما لو كان يمكن أنْ نضع دون تردّد عدد الممكن فوق عدد المتحقق لأنه يجب أن يضاف شيء آخر إلى ذاك للحصول على هذا، إلاّ أنني لا أعرف هذه الإضافة إلى الممكن لأنّ ما يجب أن يُضاف إليه قد يكون محالاً. وبالنسبة إلى الفاهمة ليس ثمة ما يمكن أن يضاف إلى الاتفاق مع الشروط الصورية للتجربة سوى هذا: الاقتران بادراك ما؛ لكن ما يقترن بإدراك ما بموجب القوانين الأمبيرية هو متحقّق على الرغم من أنه لا يدرك بلا توسط. أما في الترابط الشامل مع ما هو معطى لي في الادراك، فإن مسألة امكان سلسلة أخرى من الظاهرات ومن ثم امكان أكثر من تجربة واحدة تتضمن كل شيء، مسألة لا يمكن أن نستدل عليها مما هو معطى، ولا بالأحرى من دون أنْ يكون ثمة شيء معطى، لأن لا شيء يمكن أن يُفكر البتة من دون مادة. وما هو غير ممكن إلاّ وفق شروط هي نفسها ممكنة وحسب، لا يكون ممكناً من جميع الوجوه. لكن المسألة تطرح على هذا النحو عندما نريد أنْ نعلم ما إذا كان امكان الأشياء يمتد أبعد من التجربة.

وقد اكتفيت بذكر هذه المسائل كي لا أترك أي ثغرة في ما ينتمي، حسب الظن العام، إلى الأفاهيم الفاهمية. لكن الإمكان المطلق (الذي يصدق من جميع الوجوه) ليس في الواقع مجرد أفهوم فاهمي ولا يمكن بأيّ شكل أنْ يكون له أيّ استعمال أمبيري بل ينتمي إلى العقل وحده الذي يتخطى كل استعمال فاهمي أمْبيري ممكن. ولذا نكتفي هنا بملاحظة نقدية وحسب تاركين الشيء نفسه في الغموض بانتظار البحث اللاحق.

لكنْ في الوقت الذي سأختتم فيه هذا الرقم الرابع وأنهي به معاً سستام كل مبادىء الفاهمة

المحضة، يجب عليّ أيضاً أن أشير إلى السبب الذي دفعني إلى أن أطلق اسم المصادرات بالذات على مبادىء الجهة. ولا أريد هنا أنْ آخذ هذا اللفظ بالمعنى الذي يعطيه له بعض المؤلفين الفلسفيين المحدثين وهو بعكس المعنى الذي يعطيه له الرياضيون الذين إليهم ينتمي تخصيصاً، ألا وهو: صادَرَ على قضية، يعني عدّها بمثابة قضية يقينية بلا توسّط ومن دون تسويغ أو برهان. ذلك أنّه إذا كان علينا أن نُقرّ بأنه يمكن لقضايا تأليفية أيّاً كانت بداهتها، أنْ تحظى بتأييدٍ غير مشروط من دون تسويغ وبالنظر إلى دعواها الخاصّة، فإنّ كلّ نقد للفاهمة سيبطل؛ وحيث إنّه لا ينعدم وجود ادعاءات جريئة لا يرفضها الإيمان العام (لكنه ليس حجة) فإن فاهمتنا ستكون مشرَّعة لكل الأباطيل دون أن يكون بوسعها حجب تأييدها عن الأقوال التي يُطلب لها، بنبرة الثقة ذاتها، ورغم أنها غير مسوغة، بأن تُقبل تماماً كما تقبل المسلمات المتحققة. فعندما يضاف إلى أفهوم شيء، إذن، تعينٌ قبلي تأليفياً، يجب بالضرورة أنْ يضاف إلى قضية من هذا النوع إن لم يكن دليل، فعلى الأقلّ تسويغ لمشروعية زعمها.

لكن مبادىء الجهة، ليست تأليفية موضوعياً، لأنّ محمولات الإمكان والتحقق والضرورة لا توسّع في شيء نطاق الأفهوم الذي تطبّق عليه لمجرد أنّها تُضيف أمراً آخر إلى تصور الموضوع. ولا يقلل ذلك من كونها، مع ذلك، تأليفية، إنما تأليفية ذاتياً وحسب، أي أنها تضيف إلى أفهوم الشيء، (الواقعي) الذي لا تقول عنه مع ذلك شيئاً، ملكة المعرفة التي فيها يولد هذا الأفهوم ويجد مستقره؛ بحيث إنه إذا اقترن هذا الأفهوم مع مجرد الشروط الصورية للتجربة كان موضوعه ممكناً؛ وإذا ترابط مع الادراك (مع الاحساس كمادة للحواس) وتعينّ به بوساطة الفاهمة كان موضوعه متحقّقاً؛ وإذا تعينّ بترابط الادراكات بموجب أفاهيم كان موضوعه ضرورياً. لا تعبر مبادىء الجهة إذن بالنسبة للأفهوم إلاّ عن فعل القدرة المعرفية التي بها يتولد. والحال إننا نسمي مصادرة في الرياضة، المبدأ العملي الذي لا يتضمن سوى التأليف الذي به نتخذ بدءاً موضوعاً نولّد أفهومه، مثال: أن نرسم دائرة على سطح انطلاقاً من خط ونقطة مُعْطيينْ. وقضية من هذا النوع لا يمكن أن يدلل عليها لأن الطريقة التي تستلزمها هي بالضبط الطريقة التي بها ولدنا بدءاً أفهوم مثل ذلك الشكل. وهكذا يمكننا إذن وبالحق نفسه أنْ نصادر على مبادىء الجهة لأنّها لا توسع نطاق أفهومها عن الأشياء بعامة[1] بل تقتصر على إظهار كيف يُربط هذا الأفهوم بعامة بالملكة المعرفية.

* * *

ملاحظة عامة على ستام المبادىء

إنّه لأمر مثيرٌ للاهتمام أنْ لا يمكنني رؤية إمكان أيّ شيء بمجرد المقولة، بل أنْ يجب أبداً أن

(1) من خلال تحقق الشيء أطرح بالتأكيد أكثر من الإمكان إنما ليس في الشيء؛ لأنّ الشيء لا يمكن البتة أن يتضمّن في التحقق أكثر مما كان يتضمنه إمْكانه التامّ. لكن لما كان الإمكان مجرد طرح للشيء بالنسبة إلى الفاهمة (إلى استعمالها الأمبيري)، فإنّ التحقّق هو معاً اقتران لهذا الشيء بالإدراك.

يكون لدينا حدس نَعْرض بواسطته الواقع الموضوعي للأفهوم الفاهمي المحض. فإذا أخذنا على سبيل المثال مقولات الاضافة. فكيف 1) يمكن لشيء أنْ لا يوجد إلاّ كحامل وليس كمجرد تعين لأشياء أخرى، أعني أنْ يكون جوهراً؛ أو كيف 2) من أنّ شيئاً كائن، يجب أنْ يكون شيء آخر، وبالتالي كيف يمكن لشيء ما بعامة أنْ يكون سبباً؛ أو 3) كيف عندما تكون أشياء عدة يحدث شيء لبعضها من كَوْن أحدها موجوداً وبالتبادل، وكيف يمكن على هذا النحو أن يكون ثمة اشتراك بين الجواهر؛ ذاك ما لا يمكن رؤيته بمجرد أفاهيم. والأمر نفسه بالنسبة إلى المقولات الأخرى. وعلى سبيل المثال مسألة ما إذا كان يمكن للشيء أن يتهوّه مع عدة أشياء مجتمعة، أعني أن يكون كمّاً الخ. . فطالما ينقصنا حدس إذن، فإننا لا نعرف ما إذا كنا نفكر شيئاً بالمقولات أو حتى ما إذا كان ثمة شيء في أيّ محل يمكن أن يلائمها: يتبينّ إذنْ أنها في ذاتها ليست معارف بل مجرد صور فكرية تصلح لتحويل الحدوس المعطاة إلى معارف. وينجم عن ذلك بالضبط أيضاً أنه لا يمكن أنْ نستمد أيّ قضية تأليفية من مجرد مقولات. أما القول مثلاً: «إن في كل وجود جوهراً، أيْ شيئاً لا يمكن أنْ يوجد إلاّ كحامل وليس كمجرد محمول»؛ أو «إنّ كل شيء هو كم» الخ. فهو قول ليس فيه على الاطلاق ما يمكن أنْ يصلح لكي نتخطى الأفهوم المعطى ونربط به أفهوماً آخر. لذلك لم ينجح أحد قطّ في أنْ يدلّل من خلال الأفاهيم الفاهمية المحضة على قضيّة تأليفية، وهذه على سبيل المثال: «كل موجود حادث فله سبب» ولم يكن بالإمكان فِعْل شيء سوى التدليل على أنّه لا يمكننا من دون تلك الصلة فهم وجود الحادث قط، أيْ معرفة وجود شيء من هذا النوع قبلياً بالفاهمة؛ لكن لا يلي ذلك أنْ تكون تلك الصلة بالضبط شرط إمكان الأشياء نفسها. وهكذا سيلاحظ من يريد أنْ يرجع إلى دليلنا على مبدأ السببية أنّنا لم نستطع التدليل عليه إلاّ بالنسبة إلى أشياء التجربة الممكنة: «كل ما يحصل (كل حادث) يُفترض سبباً»، وإنه حتى على هذا النحو لم نستطع أن ندلّل عليه إلاّ بوصفه مبدأ لإمْكان التجربة ومن ثَمّ لمعرفة شيءٍ معطى في الحدس الأمبيري لا بمجرد أفاهيم. غير أنّه لا يمكننا إنكار أنّ القضية «كل حادث يجب أن يكون له سبب» هي واضحة لكل واحدٍ بمجرد أفاهيم. لكن أفهوم الحادث في هذه الحالة يُفهم من حيث يتضمن لا مقولة الجهة (كشيء يمكن تصور لا ـ كونه) بل مقولة الاضافة (كشيء لا يمكن أن يوجد إلاّ كنتيجة لآخر). وفي هذه الحالة فإن القضية هي بالتأكيد قضيةٌ هُوِّيّة «ما لا يمكن أن يوجد إلاّ كنتيجة فله سبب». وفي الواقع، عندما نريد أنْ نعطي أمْثلة عن الوجود الحادث نعتمد دائماً على التغيّرات، وليس على إمكان فكرة الضدّ[1] وحسب. لكنّ التغير هو حدث ليس ممكناً بما هو كذلك إلاّ بسبب، فلا ـ كونه هو إذن ممكن في ذاته؛ وهكذا نتعرف

(1) يمكن أن نتصور بسهولة لا ـ كون المادة، لكن القدماء لم يستنتجوا من ذلك عرضيّتها. لكن حتى تبدل حالة من أحوال الشيء من الكون إلى اللا ـ كون وهو ما فيه يقوم كل تغير، لا يُثبت قطّ حدوث تلك الحالة بنوعٍ من تحقّق نقيضها. وعلى سبيل المثال، لا يثبت سكون الجسم الذي يلي حركته، حدوث حركته بمجرد كون السكون ضد الحركة، ذلك أن الضدّ الواحد لا يضاد هنا الآخر إلاّ منطقياً وليس واقعياً. وكان يجب أنْ نثبت أنّه بدل كون الجسم في حركة في وقت سابق كان يمكن له أن يكون في ذلك الوقت ساكناً. بذلك كان سيُثْبَت حدوث حركته وليس بكونه ساكناً فيها بعد، لأنه على هذا النحو، يمكن للضدين كل الإمكان أن يقوما واحدها والآخر.

على الحدوث من أن شيئاً ما لا يمكن أن يوجد إلاّ كمسبب عن سبب؛ فعندما يُعَدُّ شيء إذن بمثابة حادث، فإن القول: إن له سبباً هو قضية تحليلية.

لكن ما هو أكثر إثارة للاهتمام أيضاً هو أنه لكي نفهم إمكان الأشياء بواسطة المقولات، ولكي نبرهن من ثم واقعها الموضوعي، نحن لسنا بحاجة إلى حدوس وحسب، بل أيضاً إلى حدوس خارجية دوماً. فلو أخذنا مثلاً الأفاهيم المحضة للاضافة، فسنجد 1) أنّه لكي نعطي في الحدس شيئاً دائماً يتناسب مع أفهوم الجوهر (فنظهر من ثم الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم)، نحن بحاجة إلى حدس في المكان (للمادة) لأن المكان وحده متعين بشكل دائم في حين أنّ الزمان، وبالتالي كل ما هو في الحس الباطن يجري بلا توقف؛ 2) ولكي نعرض التغير بوصفه حدساً يتناسب مع أفهوم السببية يجب أنْ نتّخذ الحركة، أي التغير في المكان مثالاً، وعلى هذا النحو فقط يمكننا أن نحدس التغيرات التي لا يمكن لأي فاهمة محضة أن تفهم إمكانها. فالتغير هو ربط التعينات التي يضاد واحدها الآخر تناقضياً في وجود شيء واحد بعينه، فكيف يمكن أن ينتج عن حالة معطاة في الشيء نفسه حالة أخرى مضادّة للأولى؟ هذا ما لا يمكن ليس فقط لأي عقل أنْ يجعله مفهوماً من دون مَثَل، بل ما ليس بوسعه أنْ يجعله مفهوماً من دون حدس. وهذا الحدس هو حدس حركة نقطة في المكان يسمح لنا وجودها وَحْدَهُ في مواضع مختلفة (بوصفه تتالياً لتعيُّنات مضادة) بحدس التغير بدءاً. ذلك أنه لكي يمكننا، فيما بعد، أن نتفكّر التغيرات الباطنة، فإنّه يجب أنْ نتصور الزمان من حيث هو صورة الحس الباطن بيانيّاً على غرار خط، والتغيّر الباطن بمثابة رسْمٍ لهذا الخط (بالحركة) ويجب من ثَمّ أنْ نتصور وجودنا المتتالي في حالات مختلفة من خلال حدس خارجي. والسبب الخاصّ لذلك هو أنّ كل تغيّر يفترض شيئاً دائماً في الحدس حتى منْ أجْلِ أنْ يُدرك وحسب كتغيّر، وأنّه لا يوجد على الاطلاق أيَّ حدس دائم في الحس الباطن. أخيراً لا يمكن لمقولة الاشتراك من حيث إمكانها أنْ تُفهم قط بمجرّد العقل، ولا يمكن من ثمَّ أنْ نرى الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم من دون حدس، وحقاً من دون حدس خارجي في المكان. إذْ كيف نريد أنْ نفكر إمكانَ أنْ توجد عدة جواهر بحيث يمكن أنْ يَنْتُج عن وجود الواحد شيءٌ ما في وجود الآخر (بوصفه مسبَّبا) وبالتبادل، وأن نفكّر إذن: لأنه يوجد في الأوّل شيء ما يجب أنْ يوجد أيضاً شيء ما في الآخر لا يمكن فهمه بمجرد وجود هذا الآخر؟. ذاك ما يستلزمه بالفعل الاشتراك، لكن ذلك ما لا يمكن فهمه قط بالنسبة لأشياء معزولة بعضاً عن بعض من حيث قوامها. وهكذا فقد احتاج لايبنتس إلى إله للتوسط بين جواهر العالم، حيث نعتها بالإشتراك، إنما من حيث تفكّرها فاهمة وحسب، لأن الإشتراك بدا له بحق غير قابل للفهم باستمداده من مجرَّد وجودها. لكن يمكننا بسهولة بالغة أنْ نتصور (نفهم) إمكان الاشتراك (للجواهر كظاهرات) إذا ما تصورناه في المكان، وبالتالي في الحدس الخارجي. ذلك أن المكان يتضمن سلفاً وقبلياً علاقات خارجية صورية كشروط لإمكان العلاقات الواقعية (في الفعل ورد الفعل وبالتالي في الاشتراك). - ويمكننا كذلك أنْ نبيّن بسهولة أنّ امكان الأشياء ككميّات، وأنّ الواقعية الموضوعية لمقولة الكمّ بالتالي، لا يمكن أنْ تُعرض إلاّ في الحدس الخارجي لكي تُطبّق من ثَمَّ

على الحس الباطن بواسطة ذلك الحدس وحسب. لكنّ، تجنباً للتطويل، يجب أنْ أترك الأمثلة إلى تفكر القارىء.

كلّ هذه الملاحظة، هي عظيمة الأهميّة، ليس لتأكيد تهفيتنا السابق للمثالية وحسب بل بخاصة، عندما يدور الكلام على معرفة أنفسنا بأنفسنا بمجرد الوعي الباطن وفي تعيين طبيعتنا، دون اللجوء إلى حدوس أمْبيرية خارجية، لكي نُظهر حدود إمكان تلك المعرفة.

والخلاصة الأخيرة لكلّ هذا الفصل هي إذن: إنّ جميع مبادىء الفاهمة المحضة ليست سوى مبادىء قبلية لإمْكان التجربة، وإن كل القضايا التأليفية القبلية هي على صلة بالتحربة وحدها، وإنّ امكانها يستند كلياً إلى تلك الصلة.

الباب الثالث

في مبدأ تفريق جميع الموضوعات بعامة الى فينومينا ونومينا

لم نتجوّل في بلاد الفاهمة المحضة، ولم ننظر إلى كل قسم فيها بعناية وحسب، بل لقد اجتزناها أيضاً وعيّنا لكل شيءٍ فيها موقعه. لكنّ هذه البلاد جزيرة حصرتها الطبيعة في حدودٍ ثابتة. وهي بلاد الحقيقة (اسم فاتن) التي يحيط بها أوقيانوس واسع عاصف هو المقرّ الحقيقي للترائي حيث توهم كثرة الضباب المتلبّد وكثرة الجليد الذي يذوب أو يكاد، ببلاد جديدة. وهي إذْ تزيّن آمالاً فارغة للملاّح التائق إلى الاكتشافات، تدفع به إلى مغامرات لا يملك لها ردّاً، ولا يمكنه مع ذلك أنْ يصل بها مرةً إلى نهايتها. فَقبلَ أنْ نخوض هذا البحر بكل أبْعاده لنطمئنّ إلى أنّ ثمة شيئاً يُرتجى منه، يجدر بنا أنْ نُلقي نظرةً على خارطة البلاد التي نوشك أنْ نُغادرها، وأنْ نسألَ أولاً ما إذا كان بالإمكان أنْ نكتفي بما تتضمّنه، أو ما إذا كنّا مرغمين على أنْ نكتفي به في حال لم يكن هناك أيّ أرضٍ أخرى يمكن أنْ نرسو عليها، وأنْ نسأل ثانية بأيّ صفةٍ نمتلك هذه البلاد وكيف يمكن أنْ ندفع عنها رغم الدعاوى المعادية. وعلى الرغم من أنّنا قد أجبْنا بشكل وافٍ عن هذه الأسئلة في سياق التحليلات. فإنّ مراجعةً موجزة لحلولها يمكن أنْ تقوّي القناعة بها بتوحيد آناتها في نقطة واحدة.

لقد رأينا أنّ كل ما تستمدّه الفاهمة من ذاتها من دون أنْ تستعيره من التجربة لا يمكن أنْ يُفيدها إلاّ في الاستعمال التجربي وحده. فمبادىء الفاهمة المحضة سواء كانت إنْشائية قبلياً (كالمبادىء الرياضية) أمْ تنظيمية وحسب (كالمبادىء الدينامية)، لا تتضمَّن سوى ما يمكن أنْ نسمّيه الشَّيْم المحض للتجربة الممكنة، لأنّ هذه لا تستمدّ وحدتها إلاّ من الوحدة التأليفية التي

تُضْفيها الفاهمة أصلياً وتلقائياً على تأليف المخيلة بالصلة مع الإبصار، والتي يجب أنْ تكون على صلةٍ معها وتوافُقٍ، قبلياً، جميعُ الظاهرات بوصفها معطيات من أجل معرفةٍ ممكنة. لكنْ، على الرغم من أنّ هذه القواعد الفاهمية ليست صائبة قبلياً وحسب بل تشكل أيضاً مصدر كل صواب أعني كل مطابقة لمعرفتنا مع الأشياء لأنها تتضمن مبدأ إمكان التجربة بوصفها مجمل كل المعرفة التي يمكن أنْ تُعطى فيها موضوعات، فإنه يبدو لنا مع ذلك أنّه لا يكفي أنْ نعرض وحسب ما هو صائب، بل يجب أيضاً أنْ نعرض ما نَرْغب في أن نَعْلَمه. فإذا لم نتعلّم من هذا المبحث النقدي أكثر مما كنا نقوم به تلقائياً في الاستعمال محض الأمْپيري للفاهمة من دون مثل هذا البحث الدقيق فإنّ النفع المستمدّ منه سيبدو غير مكافىءٍ للجهود المبذولة. لكن، مع أنه يمكن الإجابة، إنّه ليس ثمّة جرأة أكثر ضرراً لتوسيع معرفتنا من تلك التي تريد دائماً أنْ تعلَم فائدة الأبحاث قبل الشروع بها، وحتّى قبل التمكّن من تكوين أيّ فكرة عن تلك الفائدة حتى لو كانت بادية للعيان، فإنّ ثمة نفعاً يمكن جعله مفهوماً وعزيزاً على قلب أبطأ التلامذة فَهْماً وأقلّهم حماساً لمثل هذا البحث التِرْسِنْدالي. ذلك أنّ الفاهمة، المنصرفة إلى مجرد الاستعمال الأمْپيري حيث ليس عليها أنْ تفكّر في مصادر معرفتها الخاصة، ومع أنها قد تتقدم بشكل جيد، تظل عاجزة عن شيء واحد، أعْني عن أنْ تعيّن لنفسها حدود استعمالها، وأنْ تعرف ما يمكن أنْ يوجد داخل كلّ فلكها أوْ خارجه لأنه يلزمها من أجل ذلك كلّ الأبحاث المعمّقة التي قمنا بها بالضبط. لكنْ، إذا لم تتمكن من أنْ تميّز ما إذا كانت بعض الأسئلة تقع في نطاقها أم لا، فإنها لنْ تكون واثقةً من حقوقها وملكيتها، ولن يمكنها إلاّ أنْ تتوقع كثيراً من التأنيب للعودة إلى جادة الصواب فيما لو استمرّت (ولا مفرّ من ذلك) بتجاوز حدود مجالها والتيه في الباطل والزَوَغان.

فأنْ لا يمكن للفاهمة أن تستعمل كلّ مبادئها القبلية، بل كل أفاهيمها إلاّ استعمالاً أمْپيرياً وليس استعمالاً تِرْسِنْدالياً قطّ، تلك لَعَمري قضيةٌ ذات نتائج عظيمة فيما لو اقْتَنَعْنا بها. فالاستعمال التِرْسِنْدالي لأفهوم في مبدإٍ ما يعني هذا: إنّه على صلة بالأشياء بعامة وفي ذاتها، أما الاستعمال الأمپيري فيعني أنّه على صلة بمجرد ظاهرات أي بموضوعات تجربة ممكنة. ويتضّح أنّ هذا الاستعمال الأخير وحده ممكن في جميع الحالات، من هذا: لكلّ أفهوم يلزم أولاً الصورة المنطقية للأفهوم (للتفكير) بعامة، ويلزم ثانياً إمْكان أنْ يُعطى له موضوع هو على صلة به. ومن دون هذا الأخير سيكون بلا معنى وخالياً من أيّ مضمون رغم أنه قد يظلّ متضمناً لوظيفةٍ منطقية من أجل تَطْليع أفهوم من بعض المعطيات. والحال، إنّ الموضوع لا يمكن أنْ يُعطى لأفهوم إلاّ في الحدس، بل حتّى عندما يكون الحدس المحض ممكناً قبلياً وسابقاً على أي موضوع، فإنّه لا يمكنه أنْ يحظى بموصوعه، وبالتالي بمصداقيةٍ موضوعية إلاّ بالحدس الامْپيري الذي هو مجرد صورة له. فكلّ الأفاهيم، مع كل مبادئها، وأيّاً كانت قَبْلية إمكانها هي إذن ذات صلة بحدوس أمْپيرية، أعني بمعطيات من أجل تجربة ممكنة. ومن دون ذلك لن يكون لها أيّ مصداقية موضوعية بل ستكون مجرد لعب للمخيّلة أو الفاهمة مع تصوراتها الخاصة. ولنأخذ مثلاً أفاهيم الرياضة فننظر إليها في حدوسها المحضة: للمكان ثلاثة أبعاد، بين نقطتين يمكن أن نخطّ خطّاً واحداً مستقيماً وحسب الخ.. فعلى الرغم من أن جميع هذه المبادىء، وتصور الموضوع الذي

يشتغل به هذا العلم تتولد في الذهن على نحو قبلي تماماً، فإنها لا تعني شيئاً على الاطلاق إذا لم يكن بإمكاننا أن نظهر دلالتها في الظاهرات (في الموضوعات الأمبيرية). ولذا فإنّه من الضروري أن نجعل الأفهوم حسيّاً، أعني أنْ نبيّن في الحدس شيئاً يتناسب معه إذْ من دون ذلك سيبقى الأفهوم من دون حس(*) (كما يقال) أي من دون دلالة. وتُلبّي الرياضة هذا المطلب ببناء الشكل الذي هو ظاهرة ماثلة للحواس (وإنْ كان يتولّد قبلياً). ويبحث أُفهوم الكم في هذا العلم بالذات عن مسندٍ له ومعنى في العدد، أمّا هذا ففي الأصابع أو في أُكَر لوحات الحساب أو في الخطوط والنقاط المطروحة أمام الناظر. ويبقى أنّ الأفهوم يتولّد قبلياً أبداً مع المبادىء أو الصيغ التأليفية الناجمة عن تلك الأفاهيم، إلّا أنه لا يمكن أنْ يُبْحث في نهاية الأمر عن استعمالها أو عن صلتها بما يدعى موضوعات إلّا في التجربة التي إمْكانها متضمّن قبلياً في تلك المبادىء (من حيث الصورة).

وأنْ يكون الأمر على هذا النحو مع كل المقولات وكل المبادىء المؤلّفة عنها، ذاك ما يتّضح من أنّه لا يمكننا حقاً أنْ نعْرف أياً منها، أعني لا يمكن أنْ نجعل إمكان موضوعها مفهوماً، من دون العودة إلى شروط الحساسية ومن ثمّ إلى صورة الظاهرات التي يجب أنْ تقتصر عليها اقتصارها على موضوعاتها الخاصة والوحيدة. إذْ عندما نرفع هذا الشرط ترتفع كل دلالة، أعني كل صلة مع الشيء، ولا يبقى أيّ مَثَل يمكن أنْ يجعلنا ندرك ما هو مفكّر أصلاً تحت مثل هذه الأفاهيم.

فلا يمكن لأحد أن يشرح أُفهوم الكمّ بعامّة إلّا بشيء من هذا القبيل: إنّه تعينّ لشيء يمكن من خلاله أن نفكّر كمْ مرّةً تقوم الوحدة فيه. لكن هذا الـ كمّ مرة يتأسّس على التكرار المتتالي، ومن ثمّ على الزمان والتأليف (للمتجانس) في الزمان. ولا يمكن أن نفسّر ((الواقع)) بالتضادّ مع ((النفي)) إلّا بتصوّر زمن (بوصفه مجمل كل الكوْن) يكون إمّا ممتلئاً بهذا الواقع وإمّا فارغاً. فلو أهملت الدوام (الذي هو وجود في كلّ زمن) فإنّه لن يبقى لي، من أجل أُفهوم الجوهر، سوى التصوّر المنطقي للحامل الذي أظن أنّي أحقّقه بتصوري شيئاً يمكن أن يوجد فقط كحامل (دون أن يكون محمولاً على شيء). لكني لست فقط لا أعرف الشروط التي بموجبها تختص هذه الميزة المنطقية بشيء ما، بل إنّي لا أرى ماذا أفعل بها، ولا يسعني أنْ أستنتج منها أيّ شيء لأنه، من خلالها لا يتعين أيّ موضوع لاستعمال ذلك الأُفهوم ولا نعلم قطّ إذن ما إذا كان هذا الأفهوم يدلّ على شيء في محل ما. أما أُفهوم السبب (إذا ما أهملت جانباً الزمان الذي فيه يتلي شيء شيئاً وفقاً لقاعدة) فإنّي لنْ أجد في مقولته المحضة أكثر من أنّ ثمّة شيئاً يمكن أنْ نستدل منه على وجود شيء آخر. ولن يمكن للسبب والمسبب أنْ يتميز واحدهما عن الآخر. ليس هذا وحسب، بل، لأنّ إمْكان الاستدلال سوف يتطلب شروطاً لا أعرف عنها شيئاً، لن يكون للأُفهوم أيّ تعينّ يشير إلى كيف يلائم موضوعاً ما. وصحيح أنّ المدعو مبدأ «كل حادث له سبب» يتصرف بكثير من الصلف كما لو كان له في ذاته كرامته الخاصة، إلّا أني لو سألتكم ماذا تعنون بحادث

(*) Sinn ويعني حس أو معنى (م. و).

واجبتموني: ما لا ـ كونه ممكن، فإنّي أود أن أعلم بماذا تَدعون معرفة إمكـان هذا الـلا ـ كون إذا لم تتصوّروا تتالياً في سلسلة الظاهـرات، وفي هذا تَكَـوُّناً(*) يتـلي لا ـ كوْنـاً (أو العكس) ومن ثم تبـدّلاً. لأنّ القول: إنّ لا ـ كـون ـ شيء، أمر غـير متنـاقض ذاتيـاً، هـو استشهـاد سقيم بشرط منطقي هو، مع أنه ضروري للأفهوم، أبعد من أنْ يكفي للإمكان الحقيقي. ذلك أنه يمكنني أنْ ألغي بالفكر كـلّ الجواهـر الموجـودة دون أن أقع في التنـاقض، لكنّ لا يمكنني قط أنْ أستدلّ من ذلك على الحدوث الموضوعي لوجودها، أعني على امكان لا ـ كوْنها في ذاتها. أمـا بالنسبـة لأفهوم الاشتراك، فمن السهل أنْ نفهم أنه لما كانت مقولات الجوهر المحضة وكذلك مقولات السببية لا تعـرّف تعريفـاً يُعيِّن المـوضوع، فـإن السببية المتبـادلة في الصلة بـين الجـواهـر بعضـاً مـع بعض (Commercium) لا تُعرّف أيضاً. ولم يستطع أحد بعد أنْ يعرّف الإمكان والوجـود والضرورة إلاّ بتحصيل حاصل فاضح إذا أردنا أن نستمـدّ تعريفهـا من الفاهمـة المحضة وحسب، لأنّ احـلال الإمكان المنطقي للأفهوم (إمكان يقع عندما لا يتناقض الأفهوم ذاتيـاً) محلّ الإمكـان التِرْسِنْـدالي للأشياء (الذي يقع عندما يتناسب موضوع مع الأفهوم) هو وهم لا يمكن أن يخدع أو يرضي إلاّ غير المجرّبين[1].

وعليه فإنه مما لا شك فيه أنّ استعمال الأفاهيم المحضة لا يمكن أن يكون، مـرة، تِرْسِنْـدالياً بل هو أبداً أمْپيري، وأنّ مبادىء الفاهمة المحضة يمكن أنْ تكـون على صلة بمـوضوعـات الحواس وفقاً للشروط العامة لتجربـة ممكنة وحسب، إنّمـا لا يمكن أنْ تكون قطّ عـلى صلة بأشيـاء بعامـة (بصرف النظر عن الطريقة التي نحدسها بها).

عن التحليلات الترسندالية إذن هذه المحصّلة المهمة: إنّ الفاهمة لا يمكن أنْ تفعل قبلياً أكثر من أن تستبق الصورة لتجربة ممكنة بعامة، وإنّه لا يمكنها البتة أنْ تتخطّى تخوم الحساسية التي بها وحدها تُعطى لنا المـوضوعـات، لأنّ ما ليس بـظاهرة لا يمكن أنْ يكـون موضـوع تجربـة؛ ولأنّ مبادئها هي مجرد مبادىء لاستعراض الظاهرات. والاسم الطنان للأنطولوجيـا التي تدعي معـرفة قبليـة تأليفيـة بالأشيـاء بعامـة في مذهب سستـامي (وبمبدأ السببيـة مثـلاً) يجب أن يُخـلي المحـلّ لاسم متواضع، هو تحليل الفاهمة المحضة وحسب.

التفكير هو الفعل الذي يقوم على إقامة صلةٍ بين حدس معـطى وموضـوع. فإذا لم يكن نمط هذا الحدس معطى بأي طريقة يكون الموضوع ترسنـدالياً وحسب، ولا يكـون للأفهـوم الفاهمي سوى استعمال ترسندالي هو وحدة التفكير في متنوِّع بعامة. فمن خلال مقولة محضة مجردة من كل شروط الحدس الحسي، وهو الوحيد الممكن لنا، لا يمكن أنْ يتعينّ إذن أيّ موضوع، بل ستكون

(*) أو وجوداً ـ Dasein (م. و).

(1) بكلمة واحدة: كل هذه الأفـاهيم لا يمكن أن تُسوّغ بشيء ولا يمكن أن نـدلل عـلى إمكانها المتحقق فيـما لو أهملنا جانباً كلّ حدس حسي (الوحيد الذي لدينا)، ولن يبقى لدينا عنـدها سـوى الامكان المنـطقي، ـ أي كَوْن الأفهوم (المفكرة) ممكناً ـ الـذي ليس مدار المسألة لأنّ المـطلوب معرفـة ما إذا كـان الأفهوم عـلى صلة بشيء وما إذا كان بالتالي يعني شيئاً ما.

مجرد تعبير بأنماط مختلفة عن التفكير في موضوع بعامة. ويلزم أيضاً لاستعمال الأفهوم وظيفةُ للحاكمة بها يُدرَج موضوع تحت هذا الأفهوم، ويلزم من ثَمَّ على الأقل الشرطُ الصوري الذي بموجبه يمكن لشيءٍ ما أنْ يُعطى في الحدس. فإذا ارتفع شرط الحاكمة هذا (الشَّيْم)، فإن كلَّ إدراج سيرتفع؛ إذْ لن يكون ثمّة شيءٌ معطى يمكن إدراجه تحت الأفهوم. فالاستعمال محض الترسندالي للمقولات ليس في الواقع استعمالاً وليس له موضوع معين أو قابل للتعين من حيث الصورة. وينتج عن ذلك أنّ المقولة المحضة لا تكفي للحصول على مبدأ تأليفي قبلي، وأنّ مبادىء الفاهمة المحضة هي ذات استعمال أمپيري فقط وليس البتة تِرْسِنْدالياً، وأنّه خارج حقل التجربة الممكنة لا مبادىء تأليفية قبلية في أيِّ محل.

وقد يكون إذن من الحكمة القول: للمقولات المحضة، من دون الشروط الصورية للحساسية، دلالة محض ترسندالية، إنما ليس لها استعمال تِرْسِنْدالي، لأن مثل هذا الاستعمال هو ممتنع في ذاته، إذ يفتقر إلى كلّ شروط الاستعمَال (في الأحكام) أعني إلى الشروط الصورية لإدراج ما يُدعى موضوعاً تحت هذه الأفاهيم. وحيث إنّه يجب أنْ لا يكون لها إذن (كمجرد مقولات محضة) أيّ استعمال أمپيري ولا يمكن أن يكون لها كذلك استعمال ترسندالي، فإنه ليس لها إذن أيّ استعمال فيما لو عُزلت عن كل حساسية، أعني، لا يمكن أن تطبق على ما يدعى موضوعاً. وهي بالأحرى مجرد صورة لاستعمال الفاهمة المحضة بالنظر إلى الموضوعات بعامة وإلى التفكير، من دون أنْ يكون بالإمكان أنْ نفكّر بها وحدها أيّ شيء أو نعيِّنه.

إلاّ أنه يوجد هنا في الأساس وهم يصعب تجنّبه. فالمقولات لا تتأسّس من حيث مصدرها على الحساسية كالصور الحدسية المكان والزمان؛ ويبدو إذن أنها مؤهلة لتطبيق يتخطى كل موضوعات الحواس. إلاّ أنّها ليست بدورها سوى صور فكرية تتضمن فقط القدرة المنطقية على أنْ توحِّد قبلياً في وعيٍ المتنوِّع المعطى في الحدس؛ فإذا ما انتزعنا منها الحدس الوحيد الممكن لنا فسيكون لها من الدلالة أقل أيضاً مما لتلك الصور الحسيّة المحضة التي بها يعطى لنا على الأقل موضوع، في حين أنّ الطريقة الخاصة بفاهمتنا في ربط المتنوع لا يعني شيئاً على الاطلاق إنْ لم نُضف إليها ذلك الحدس الذي فيه وحده يمكن أنْ يعطى هذا المتنوِّع. ـ ومع ذلك عندما نسمي موضوعات معينة من حيث هي ظاهرات كائنات حسية (*)(phaenomena) مفرِّقين بين طريقتنا في حدسها وقوامها في ذاتها، فإننا نكون قد نَوَيْنا أن نضادها نوعاً ما إما بتلك الموضوعات منظوراً إليها من حيث قوامها في ذاتها على الرغم من أنّنا لا نحدسها به، وإما بأشياء أخرى ممكنة ليست قط موضوعات لحواسنا، وأن نسمّيها من حيث هي موضوعات مفكرة فقط بالفاهمة، كائنات فاهمية(**)(noumena). لكننا نسأل: هل لأفاهيمنا الفاهمية المحضة من دلالة بالنسبة إلى هذه الأخيرة، وهل يمكن أنْ تكون نوعاً من المعرفة بها؟

(*) فينومينا = الظاهرات.

(**) نوميا.

لكن سرعان ما يحضر هنا التباس قد يحدث سوء فهم كبير: فالفاهمة عندما تنظر إلى موضوع في صلة ما وتسمّيه مجرد فينومينا، فإنها تصطنع أيضاً في الوقت نفسه خارج هذه الصلة، تصوراً عن شيء في ذاته وتتصور عندها أنه يمكنها أيضاً أنْ تصطنع أفاهيم لمثل هذا الموضوع. وحيث إن الفاهمة لا تُعطي أيّ أفاهيم سوى المقولات، فإنّ الشيء بهذا المعنى الأخير، على الأقل، يجب أنْ يكون بالإمكان تفكيره بواسطة تلك الأفاهيم الفاهمية المحضة. وهكذا تنجرّ الفاهمة إلى عدّ الأفهوم غير المتعين البتّة الذي عن كائن فاهمي من حيث هو شيء بعامة خارج حساسيتنا، بمثابة أُفهوم متعينّ عن كائن يمكن أنْ نعرفه بطريقة ما بالفاهمة.

وعندما نفهم بنومينا شيئاً من حيث هو لا ـ موضوع لحدسنا الحسي مهملين جانباً طريقتنا في حدسه، فإن هذا الشيء سيكون عندها نومينا بالمعنى السالب. لكن لو فهمنا بذلك موضوع حدس لا حسي فسنسلم بنمط خاص من الحدس هو الحدس الذهني، إنّما لن يكون حدساً لنا ولن يمكننا أيضاً أنْ نرى إمكانه، وسيكون نومينا بالمعنى الموجب.

والحال إنّ تعليم الحساسية هو معاً تعليم النومينا بالمعنى السالب، أعني نظرية الأشياء التي على الفاهمة أنْ تفكّرها من دون تلك الصلة بنمط حدسنا، ومن ثمّ لا كمجرد ظاهرات بل كأشياء في ذاتها، لكن الفاهمة تفهم معاً أنّه لا يمكنها في هذا التجريد أنْ تقوم بأيّ استعمال لمقولاتها في هذه الطريقة من النظر إلى الأشياء، لأنه ليس للمقولات من دلالة إلاّ بالنسبة إلى وحدة الحدوس في المكان والزمان، أيْ أنّها لا يمكنها أنْ تُعيّن قبلياً هذه الوحدة نفسها بأفاهيم ربطٍ كلية إلاّ بسبب مِثاليّة المكان والزمان وحسب. فحيث لا يمكن أنْ توجد وحدة الزمان هذه، أي في النومينا، يتوقف كلياً كل استعمال للمقولات وكل دلالة لها، لأنّ امكان الأشياء نفسها، التي يجب أن تتناسب مع المقولات، لا يمكن أن يُرى قط؛ وبهذا الصدد لا يمكنني إلاّ أنْ أُحيل إلى ما قدّمته في بداية مطلع الملاحظة العامة على الباب السابق. والحال إنّ إمكان الشيء لا يُثبت قط بمجرد أنّ أفهوم هذا الشيء لا يتناقض بل فقط باسناد أُفهومه إلى حدس يتناسب معه. فإذا كنّا نريد إذن أنْ نُطبّق المقولات على موضوعات من حيث ننظر إليها لا كظاهرات، فيجب علينا أنْ نضع في أساسها حدساً آخر غير الحدس الحسي، وسيكون الموضوع عندها نومينا بالمعنى الموجب. لكنْ، بما أنّ مثل هذا الحدس، الذي هو حدس ذهني، يقع خارج قدرتنا المعرفية تماماً، فإنّ استعمال المقولات لا يمكن بأيّ شكل أنْ يمتدّ ما وراء حدود موضوعات التجربة. وقد يكون لكائناتنا الحسية ما يتناسب معها حقاً من كائنات فاهمية، وقد يكون ثمة أيضاً كائنات فاهمية ليس لقدرتنا الحسية الحدسية أيّ صلة بها البتة، لكنّ أفاهيمنا الفاهمية من حيث هي مجرد صور فكرية لحدسنا الحسيّ لن تطالها قط؛ فما نسمّيه نومينا إذن يجب أنْ لا يُفهم بما هو كذلك إلاّ بمعنى سالب.

ولو طرحتُ من المعرفة الأمبيرية كلّ تفكير (من خلال المقولات) فإنّه لن يبقى أيّ معرفة بأي موضوع، لأنّه لا يُفكّر أيُّ شيءٍ على الإطلاق بمجرد الحدس؛ ولا يشكل تأثّر الحساسية ذاك فيّ أيّ صلة للتصور بموضوع ما. وفي المقابل لو انتزعتُ كلّ الحدس فستبقى

صورة التفكير، أعني طريقة تعيين موضوع لمتنوِّع حدس ممكن. فالمقولات تمتد إذن أبعد من الحدس الحسي من حيث تُفكِّر موضوعاتٍ بعامة دون النظر إلى الطريقة الخاصة (للحساسية) التي يمكن أن تُعطَى بها. إلاّ أنها لا تعيِّن بذلك فَلَكاً من الموضوعات أكبر لأنه لا يمكننا التسليم بأنْ مثل هذه الموضوعات يمكن أنْ تعطى لنا من دون أنْ نفترض نوعاً آخر من الحدس ممكناً غير الحدس الحسي؛ وهو ما لسنا مخوَّلين له البتة.

وأسمِّي أُفهوماً احتمالياً، الأُفهوم الذي لا يتضمَّن أيَّ تناقض والذي يترابط مع معارف أخرى بوصفه حدّاً لأفاهيم معطاة، إنَّما الذي لا يمكن لواقعة الموضوعي أنْ يُعرف بأيِّ شكل؛ وأُفهوم النومينا أيْ الشيء الذي يجب أنْ يُفكَّر بفاهمة محضة فقط، بوصفه لا موضوعاً للحواس بل شيئاً في ذاته ليس متناقضاً البتة، لأنه لا يُمكن أنْ نزعم عن الحساسية أنّها نوع الحدس الوحيد الممكن. أضف، إنَّ هذا الأفهوم ضروري كي لا نُمدَّ الحدس الحسي حتى الأشياء في ذاتها وبالتالي كي نَحُدَّ المصداقية الموضوعية للمعرفة الحسية (لأنّ ما تبقى مما لا تطاله، يسمى لذلك نومينا للإشارة إلى أن تلك المعارف لا يمكن أن يتسع مجالها لكل ما تفكره الفاهمة). أخيراً ليس من الممكن رؤية إمكان مثل هذه النومينا، وخارج فلك الظاهرات ليس سوى نطاق فارغ (بالنسبة إلينا)؛ أعني إنَّ لدينا فاهمة تمتدّ احتمالياً أبعد من هذا الفلك، إلاّ أنه ليس لدينا حدس أو حتى أفهوم لحدس ممكن يمكن أنْ يعطينا موضوعات خارج حقل الحساسية، فيسمح للفاهمة أن تُستعمل إخبارياً فيما يتعدى الحساسية. فأفهوم النومينا هو إذن مجرد أُفهوم حدّي، يَحُدّ من ادّعاءات الحساسية، فليس له سوى استعمال سالب إذن. إلاّ أنه ليس خرافة اعتباطية بل يترابط على العكس مع محدودية الحساسية من دون أنْ يمكنه مع ذلك إقامة شيء إيجابي خارج نطاقها.

إن تقسيم الموضوعات إلى فينومينا ونومينا، والعالم إلى عالم حسي وعالم فاهمي، لا يمكن إذن أنْ يُقبل بمعنى موجب على الرغم من أنه يمكننا التسليم دون شك بتقسيم الأفاهيم إلى حسية وذهنية، لأنه لا يمكن أن نُعيِّن أي موضوع لهذه الأخيرة، ولا أن نعطيها من ثم أي مصداقية موضوعية. فعندما نبتعد عن الحواس، كيف نريد أن نجعل من المفهوم أن مقولاتنا (التي ستكون الأفاهيم الوحيدة المتبقية للنومينا) ما تزال تعني شيئاً أينما كان؟ إذ حتى تكون على صلة بشيء ما، يجب أن يعطى لها أكثر من وحدة التفكير، أعني أنه يجب أن يكون لدينا أيضاً حدس ممكن يمكن أن تطبق عليه. فأُفهوم النومينا منظوراً إليه كمجرد أُفهوم احتمالي، يبقى رغم ذلك لا مقبولاً وحسب بل لا بدّ منه أيضاً كأفهوم يضع حدوداً للحساسية، لكنّه لن يكون عندها موضوعاً معقولاً خاصاً لفاهمتنا، بل إنّ فاهمة ينتمي هو إليها هي بحد ذاتها احتمالٌ(*) هو: أن تعرف موضوعها لا سياقيّاً بالمقولات بل حدسياً بحدس لا حسّيّ، بحيث لا يمكننا أنْ نصطنع أدنى تصوّر عن امكانها. والحال إنّ فاهمتنا تحظى بهذه الطريقة بتوسع سالب، أعني إنّها لا تكون محدودة بالحساسية بل تكون بالأحرى هي التي تحدّها عندما تسمي الأشياء في ذاتها (لا من حيث

(*) Problema (انظر لاحقاً هامش ص 182).

هي ظاهرات) نومينا. لكنها سرعان ما تضع أيضاً حدوداً لذاتها: أن لا تعرف النومينا من خلال المقولات وبالتالي أن لا تفكرها إلّا تحت اسم شيء مجهول.

إلّا أنني أجد في كتابات المحدثين استعمالاً مختلفاً تماماً لتعبيريْ العالم المحسوس والعالم المعقول[30]، بمعنى يختلف كلياً عن معنى القدماء، الأمر الذي ليس فيه أي صعوبة حقاً، إنما الذي لا نصادف فيه أيضاً سوى لغوٍ فارغ. فَحَسَب هذا الاستعمال، استحسن بعضُهم أنْ يُسمِّي الظاهرات من حيث هي محدوسة، عالم الحواس، ومن حيث يُفكَّر ترابُطها بموجب قوانين فاهميّة كلية، عالم الفاهمة. ويمثل علم الفلك النظري الذي يعرض محصلة مراقبة السماء المنجّمة وحسب، العالم الأول، وفي المقابل يُمثّل علم الفلك التأمّلي (المشروح وفق سستام العالم الكوبرنيقي مثلاً أو وفق قوانين الجاذبية النيوتُنيّة)، العالم الثاني أي العالم المعقول. لكن مثل هذا الخلط اللفظي هو مجرد خدعة سَفْسطية يلجأ المرء إليها للتهرّب من سؤال صعب بأن يُسخّف معناه حسب راحته. ومع أنّ العقل والفاهمة يُستعملان بالنسبة إلى الظاهرات فإنّ السؤال هو هل يكون لهما استعمال أيضاً عندما يكون الموضوع لا ـ ظاهرة (نومينا)؛ وهو إنما يؤخذ بهذا المعنى عندما يفكّر فيه كمجرد معقول، أعني كمعطى للفاهمة وحسب، وليس البتة للحواس. والسؤال هو إذن: هل هناك، خارج الاستعمال الأمپيري للفاهمة (وحتى في التصور النيوتني لبنيان العالم) استعمال تِرْسِنْدالي ممكن ينطبق على النومينا إنطباقه على موضوع؟ على هذا السؤال، كنا قد أجبنا بالنفي.

فعندما نقول إذن: الحواس تصور لنا الموضوعات كما تظهر وتصوّرها الفاهمة كما هي، يجب أنْ لا نفهم هذا التعبير الأخير بمعنى ترسندالي بل بمعنى أمْپيري فقط، وهو: كيف يجب أنْ تُتَصوَّر في الترابط الشامل للظاهرات بوصفها موضوعات للتجربة وليس حسب ما قد تكون خارج الصلة بتجربة ممكنة، وبالتالي بالحواسّ بعامة، أي بوصفها موضوعات للفاهمة المحضة. إذ إنّ هذا يبقى أبداً مجهولاً لدينا، بل يبقى مجهولاً لدينا أيضاً ما إذا كانت مثل هذه المعرفة التِرْسِنْدالية (الغريبة)(**) ممكنة اطلاقاً، وعلى الأقلّ من حيث تقع تحت مقولاتنا العادية. فلا يمكن أنْ تعيِّن الفاهمة والحساسية عندنا موضوعات إلا بربطهما. وعندما نفصلهما يكون لدينا حدوس من دون مفاهيم، أو مفاهيم من دون حدوس، وفي الحالتين تصورات لا يمكن أنْ ننسبها إلى موضوع متعيّن.

وإذا كان ما يزال أحدهم، بعد كل هذه الإيضاحات، يتردد في التخلي عن الاستعمال محض الترسندالي للمقولات، فليحاول أنْ يستعملها في مزعم تأليفي واحد. إذْ إنّ المزعم التحليلي لا

---

(1) يجب أن لا نستدل هذا التعبير بتعبير العالم الذهني كما جرت العادة في البيان الألماني، لأن المعارف وحدها هي دهنية أو حسية. أما ما لا يمكنه أن يكون إلّا موضوعاً لضرب من ضروب الحدس، وشيئاً من الأشياء إذن فيجب أن يسمى (رغم خشونة اللفظ)(*) معقولاً أو محسوساً.

(*) اشارة إلى صعوبة اللفظ الألماني intellıgıbel= معقول بدل intellektuel = ذهني (م. و).

(**) أو عير المألوفة ausserordentliche وقد قرأها بعضهم aussersinntich = عير الحسية (م. و).

يذهب بالفاهمة بعيداً. وهي من حيث لا تهتم في هذا الأخير إلاّ بما سبق أنْ فُكِّر في الأفهوم، تترك دون بت مسألة ما إذا كان هذا الأفهوم في ذاته على صلة بالموضوع، أم كان يعني فقط وحدة التفكير بعامة (التي تُهمِل تماماً الطريقة التي قد يعطى بها الموضوع)؛ ويكفيها أنْ تعلم ماذا يوجد في أفهومها، وسيّان لديها إلى ماذا يعود الأفهوم. فليُحاولْ إذن هذا الأمر مع مبدأ تأليفي، وترْسِنْدالي مزعوم مثال «كل ما هو كائن يوجد كجوهر أو كتعينٍ ملازم له» و«كل حادث يوجد كمسبَّب لشيء آخر أي لسببه» الخ. لكني أسأله، من أينْ يريد أنْ يأخذ هذه القضايا التأليفية حين يجب أنْ تصدق الأفاهيم لا بالنسبة إلى تجربة ممكنة بل إلى أشياء في ذاتها (نومينا)؟ وأين ذلك الثالث اللازم أبداً للقضية التأليفية من أجل أن يربط فيها الأفاهيم التي ليس بينها أي قرابة منطقية (تحليلية) بعضاً ببعض؟ إنّه لا يمكنه أنْ يبرهن قضيته قط، وأكثر من ذلك لن يمكنه البتة أن يسوِّغ لنفسه إمكان مثل هذا الزعم المحض من دون الاستعانة بالاستعمال الفاهمي الأمپيري ومن دون التخلي نهائياً بذلك عن الحكم المحض المتحرِّر من الحس. فأفهوم موضوعات محضة ومحض معقولة هو أفهوم فارغ كلياً من كلِّ مبادىء تطبيقها لأنّه لا يمكن تخيّل أيّ طريقة لكيف يجب أنْ تعطى. والفكرة الإحْتمالية التي تترك لها، مع، ذلك المجال مفتوحاً، تصح فقط كمكان فارغ لحصر المبادىء الأمپيرية من دون أنْ تتضمن أو تملك موضوعاً آخر للمعرفة خارج فلك تلك المبادىء.

تذييل

في التباس الأفاهيم التفكرية من جراء خلط الاستعمال الفاهمي الامپيري بالاستعمال الترسندالي

ليس للمتفكرة (reflexio) أيّ شغل مع الموضوعات بالذات من أجل أنْ تستمد منها مباشرة أفاهيمها بل هي حالة الذهن التي فيها نتهيّأ أولاً لاكتشاف الشروط الذاتية التي بموجبها يمكن أنْ نصل إلى الأفاهيم. وهي وعي علاقة تصورات معطاة بمصادرنا المعرفية المختلفة، وعياً يُمكِن من خلاله وحده أنْ تُعينَّ علاقة بعضها ببعض تعييناً صحيحاً. والسؤال الأول الذي يُطرح قبل أيّ معالجة لتصوراتنا هو: في أيّ قدرةٍ معرفية ينتمي بعضها إلى بعض؟ هل الفاهمة هي التي تقرنها أو تقارن بينها أم الحواس؟ - وثمة كثير من الأحكام نسلّم بها بفعل العادة أو نربطها بفعل المَيْل؛ وحيث إنّه لا يسبقها أو لا يتليها على الأقل، أيّ تفكر على سبيل النقد، فإنها تُعدّ بمثابة أحكامٍ أصلُها في الفاهمة. وليست كل الأحكام بحاجة إلى فحص، أعني إلى انتباهٍ إلى مبادىء صدقها؛ لأنها عندما تكون يقينية دون توسّط مثال «بين نقطتين لا يوجد سوى خط واحد مستقيم» لا يمكننا أن نشير بصددها إلى علاقة للحقيقة أقرب من تلك التي تعبّر هي عنها. لكن كلّ الأحكام، بل كل مقارناتها هي بحاجة إلى تفكّر، أعني إلى أن نميّز إلى أيّ مَلَكةٍ معرفية تنتمي

الأفاهيم المعطاة. والفِعْل الذي به أقرّب بين التصورات بعـامة والمَلَكـة المعرفيـة التي توجـد فيها، والذي به أميّز ما إذا كانت مقارنـةً بانتمـائها إلى الفـاهمة المحضـة أم إلى الحدس الحسي، أسميـه التفكّر الترسندالي. أما العلاقات التي يمكن فيهـا للأفـاهيم أنْ ينتمي بعضها إلى بعض في حـالة ذهنيـة واحدة، فهي عـلاقات الهُـويّة والاختـلاف والتوافق والتنـافـر والجـواني والـبرّاني وأخيـراً القابل للتعين و التعيين (المادة والصورة). وتعيين هذه العلاقات تعييناً صحيحاً، يستند إلى معرفة ما إذا كانت الحساسية أو الفاهمة هي الملكة المعرفية التي فيها ينتمي بعضها إلى بعض ذاتياً. ذلك أن اختـلاف هاتـين الملكتين يحـدث فرقـاً كبيـراً في الـطريقـة التي يجب أنْ نفكّـر بمـوجبهـا تلك العلاقات.

قبل إصدار أحكام موضوعية، نقارن الأفاهيم كي نصـل إلى الهويّـة (هُويَّة عدة تصـورات تحت أفهوم واحد) من أجل أحكام كلية، أو إلى الاختلاف من أجل انتاج أحكـام جزئيـة، وإلى التوافق الذي يُنتج أحكاماً موجبة أو إلى التنافر الذي يعطي أحكاماً سالبـة إلخ.. ولهـذا السبب يجب علينا على ما يبدو أنْ نُسمي الأفاهيم المَعْنيّة أفـاهيم مقارنـة (conceptus comparationis). لكن حيث إنّه يمكن أنْ يكون للأشياء علاقة مزدوجة بملكتنا المعرفية، أعني بالحساسية وبالفاهمة، عندما تتعلق المسألة لا بالصورة المنطقية بل بمضون الأفـاهيم، أعني بمعرفـة ما إذا كـانت الأشياء نفسها هي هي أو مختلفة وما إذا كانت متوافقة أم لا، وحيث إنّ الـطريقة التي بهـا ينتمي بعضها إلى بعض، تخضع للموضوع الذي تنتمي إليه، فإنّ التفـكّر الترسندالي، أعني علاقة التصورات المعطاة بواحد من نمطيْ المعرفة، يمكنه وحده أنْ يعينّ علاقتـها فيما بينها؛ ومعـرفة مـا إذا كانت الأشياء هي هي أو مختلفة، ومـا إذا كانت متـوافقة أم لا، لا يمكن أن تُبَتّ مبـاشرةً انـطلاقاً من الأفاهيم نفسها بمجرد المقارنة (comparatio)، بل بـأن نميِّز أولاً النمط المعـرفي الذي تنتمي إليـه بواسطة التفكر (reflrxio) الترسندالي. وقد يمكن القول إذن إنّ التفكُّر المنطقي هو مجـرد مقارنـة لأنّنا فيه نصرف النظر نهائياً عن ملكة المعرفـة التي تنتمي إليها التصـورات المعطاة، التي يجب أنْ تعامل إذن، من حيث تجد مستقرهـا في الذهن، كمتجـانسة؛ إلاّ أنّ التفكـر الترسنـدالي (الذي يعود إلى الأشياء نفسها) يتضمن مبدأ إمكان مقارنة التصورات فيما بينها مقـارنة مـوضوعيـة، فهو إذن تفكر مختلف كثيراً عن التفكّر الآخر، لأن الملكة المعرفيـة التي تنتمي إليها التصـورات ليست هي نفسها في الحالتين، والتفكّر الترسندالي واجب لا يمكن أنْ يعفى منه من يريد أن يُصدِر عـلى الأشياء حكماً قبلياً ما، ونريد الآن أنْ نتناول هذا التفكُّر، وسيفيدنا في إلقاء كثيرٍ من الضوء عـلى تعيين عمل الفاهمة الخاص.

1) الهُويّة والاختلاف. عندما يمثل مـوضوع لنـا عدّة مـرات، إنما في كـل مرة مـع التعينات الباطنة نفسها (الكيف والكم)، يكون، إذا ما صحّ كموضوع للفاهمة المحضة، هو هـو، وهو هـو بالضبط دائماً ولا يكون كثيراً بل شيئاً واحداً(*) (identitas numerica)، أما إذا كـان ظاهرة، فإن المسألة لا تعـود مسألـة مقارنـة أفاهيم بـل مهما كـانت الظاهـرة هي هي من هذه النـاحية، فـإنّ

(*) هُويّة بالعدّ.

اختلاف الأمكنة التي تحتلها في وقت واحد هو مبدأ كافٍ للاختلاف العددي لموضوع (الحواس) نفسه. ففي نقطتيْ ماء يمكن أنْ نُهمل كلياً كلّ اختلاف باطن (في الكيف أو في الكم) ويكفي أنْ نحدس بهما معاً في أمكنة مختلفة كي نراهما عددياً مختلفتيْن. وقد عَدَّ لايبنتس الظاهرات بمثابة أشياء في ذاتها وبالتالي بمثابة معقولات، أعني بمثابة موضوعات للفاهمة المحضة (على الرغم من أنه أعطاها اسم الظاهرات بسبب غموض تصوراتها) ولذا كان مبدأه في اللامتمايزات (princi-pium identitatis indiscernabilium)(*) مبدأً لا جدال فيه الطبع؛ لكن بما أنّها موضوعات للحساسية، وبما أنّ الفاهمة ليس لها بصددها أيُّ استعمال محض بل مجرد استعمال أمْپيري، فإنّ الكثرة والاختلاف العددي باديان من خلال المكان نفسه كشرط للظاهرات الخارجية. ذلك أنّ أيّ جزء من المكان على الرغم من أنّه مشابه تماماً ومساوٍ لجزء آخر، فإنّه يقع خارجه، وهو بذلك بالضبط جزء مختلف عن الجزء الأول ويضاف إليه ليشكل مكاناً أكبر، ويجب أن يكون الأمر نفسه على هذا النحو من ثَمَّ بالنسبة إلى كل ما هو في الوقت عينه في مواضع مختلفة من المكان، أيّاً كان شَبَهه وأيّاً كانت مساواته من جهة أخرى.

2) التوافق والتنافر. عندما لا نتصوّر الواقع إلاّ من خلال الفاهمة المحضة (realitas nouneuon)(**) فإنّه لا يمكن أنْ نفكر تنافراً بين الوقائع، أعني أنْ نفكّر علاقة من نوع أن تكون مربوطة في حامل واحد وأنْ ينسخ بعضها نتائج بعض، ومن نوع 3−3 = صفر. وعلى العكس، فإنّ الواقع في الظاهرة(realitas phaenomenon) يمكن بالطبع أنْ يحمل تنافراً بين الوقائع، ويمكن لواحد من بين تلك المتحدة في حامل واحد أن يقوم كلياً أو جزئياً نتيجة للآخر على غرار قوتين محركتين على خط مستقيم واحد بحيث تجذبان أو تدفعان نقطة ما في اتجاهين مختلفين، أو أيضاً على غرار لذّة توازي ألماً.

3) الجواني(***) والبراني. في موضوع من موضوعات الفاهمة المحضة، وحده جوّاني ذاك الذي ليس بينه وبين شيء مختلف عنه أيّ صلة (من حيث الوجود). وعلى العكس فإن التعيّنات الباطنة لجوهر ـ ظاهرة في المكان ليست سوى علاقات وهو نفسه ليس، بأسره، سوى مجموعة من مجرّد إضافات. فالجوهر في المكان، لا نعرفه إلاّ من خلال القوى التي هي فاعلة فيه، إمّا لكي تَشُدّ قوى أخرى (الجَذْب) أو لكي تمنعها من الدخول (النبذ واللانفاذ) ولا نعرف خصائص أخرى تشكل مفهوم الجوهر الذي يظهر في المكان والذي نسمّيه مادة. وعلى العكس فإنّ كل جوهر بوصفه موضوعاً للفاهمة المحضة، يجب أنْ يكون له تعينات وقوى باطنة تعود إلى الواقع الجوّاني. لكن ما الذي يمكن أنْ أفكّره بمثابة أعراض باطنة إنْ لم يكن ذاك الذي يقدّمه لي حسّي

(*) مبدأ هُويّة اللامتمايزات.

(**) واقع نوميني.

(***) الجواني = das Innere يدل على حوّانية الشيء في ذاته، والباطن inner هو نَعْت «لتعيّن الظاهرات ذاتياً» = بالنسبة إلى الذات العارفة. ولما كان لايبنتس يرى أننا نتصور الأشياء كما هي في ذاتها انتفى عنده هذا التمييز، وجره ذلك إلى ضرورة افتراض جميع الجواهر ذوات. وقد اعتمدتُ هذه التسمية المنوعة للفظ الألماني المتشابه بهدف إظهار هذا الفارق (م. و).

الباطن، أعني ما هو نفسه تفكير أو ما شابه؟ وهكذا جعل لايْبنتس من جميع الجواهر إذْ تصوّرها بمثابة نومينا. بل جعل من عناصر مادية بعد أنْ طرح منها بالفكر كل ما يمكن أن يدل على إضافة برّانية، وطرح بالتالي التركيب أيضاً، جعل منها ذواتٍ بسيطة تتمتع بملكات تصورية، وبكلمة: **مونادات**.

4) **المادة والصورة**. وهما: أفهومان يصلحان كأساس لكلّ تفكر آخر لشدّة ارتباطهما الوثيق بكل استعمال للفاهمة، وتَعْني المادة المُتعينّ بعامة والصورة تعيّنه (وكلاهما بالمعنى الترسندالي) لأننا نهمل جانباً كلّ فارق في ما هو معطى وفي الطريقة التي بها يتعين. وقديماً كان المناطقة يسمّون العام مادةً والاختلاف النوعي صورةً. وفي كل حكم يمكن أن نسمي الأفاهيم المعطاة مادة منطقية (للحكم) وعلاقة هذه الأفاهيم (بواسطة الرابطة) صورة للحكم. وفي كل ماهيّة، عناصرها المكوِّنة (essentialia) هي المادة؛ والطريقة التي بها تتحد هذه العناصر في شيء هي الصورة الماهوية. أضف أنه بالنسبة إلى الأشياء بعامة، كان الواقع اللامحدود يُعَدّ بمثابة مادة كلّ إمْكان، أما حدُّه (النفي) فيعدّ بمثابة الصورة التي يَتميّز شيء من الأشياء الأخرى وفقاً لأفاهيم ترْسِنْدَالية. ذلك أنّ الفاهمة تطلب أولاً أنْ يكون الشيء معطى (على الأقل في الأفهوم) حتى يمكن تعيينه بطريقة ما. وهكذا تتقدّم المادة على الصورة في أفهوم الفاهمة المحضة، ولذا يسلّم لايبنتس أولاً بالأشياء (المونادات) ومن ثم بملكتها التصورية جوانيّاً كي يؤسس عليها من بعد علاقتها البرانية واشتراك حالاتها (أعني التصورات). وعليه لم يكن المكان والزمان ممكنين، الأول إلّا بعلاقة الجواهر، والثاني إلّا باقتران تعيّناتها فيما بينها كمبادىء ونتائج. وكان يجب أنْ يكون الأمر على هذا النحو بالفعل لو أنّ الفاهمة المحضة كان بإمْكانها أنْ تكون على صلة لا ـ متوسطة بالموضوعات، ولو كان المكان والزمان تعيّنات للأشياء في ذاتها. لكن لمّا كانا مجرد حدسينْ حسيينْ بهما نُعينّ كلّ الموضوعات بوصفها ظاهرات وحسب، فإنّ صورة الحدس (بوصفها قواماً ذاتياً للحساسية) ستتقدم على كل مادة (الاحساسات)، وسيتقدم من ثمّ المكان والزمان على كل الظاهرات وكل معطيات التجربة، ويجعلان بالأحرى هذه المادّة ممكنة ولم يكن بإمكان الفيلسوف التذهيني أنْ يقبل بأن تسبق الصورة الأشياء نفسها وأن تعيّن إمكانها كذلك؛ وكان ذلك رفضاً مشروعاً تماماً لأنّه ينطلق من أننا نحدس الأشياء كما هي (وإنْ بتصور غامض). لكن بما أنّ الحدس الحسي هو شرط ذاتي خاص كلياً ويؤسس قبلياً كل إدراك، وبما أنّ صورته أصلية، فإنّ الصورة معطاة مستقلة بذاتها، ومن الخطأ الظنّ أنّ المادة (أو الأشياء نفسها التي تظهر) يجب أن تكون أساساً (كما من الخطأ أنه يجب الحكم بمجرد أفاهيم) بل إن امكانها يفترض بالأحرى حدساً صورياً معطى (الزمان والمكان).

ملاحظة حول التباس الأفاهيم التفكرية

اسمحوا لي أن أسمي موضعاً ترسندالياً الموقع الذي نعيّنه لأفهوم إن في الحساسية أو في الفاهمة المحضة. وعلى هذا النحو، سيشكل الحكمُ على الموقع الذي يرجع إلى كل أفهوم حسب تنوع استعماله، والإرشادُ إلى تعيين موضعٍ لكلٍّ من الأفاهيم وفقاً لقواعد، سيشكلان الطوبيقا

الترسندالية؛ وهي تعليم سنحترز به جذرياً من مفاجآت الفاهمة المحضة ومن الأوهام الناتجة عنها. وذلك لأنه يميّز دائماً إلى أيّ ملكة معرفية تنتمي الأفاهيم أصلاً. ويمكن أنْ نسمي أيَّ مفهوم وأيَّ عنوان تدخل تحته معارف عدة، موضعاً منطقياً. وعلى هذا تتأسس طوبيقا أرسطو المنطقية التي كان يمكن للفصحاء والخطباء أن يستخدموها للبحث، تحت عناوين معينة للفكر، عن أفضل ما يلائم المادة المقترحة ليماحِكوا به مع ظاهرٍ من التعمق، أو يُثَرثِروا فيُطنِبوا.

وعلى العكس، إنّ الطوبيقا الترسندالية لا تتضمن سوى العناوين السابقة الأربعة لكل مقارنة أو تمييز؛ وهذه تتميز عن المقولات في أنها لا تعرض الموضوع وفق أفهومه (كماً وواقعاً) بل تعرض فقط مقارنة التصورات، السابقة على أفهوم الأشياء، في كل تنوعها. لكنّ هذه المقارنة تحتاج بدءاً إلى تفكّر، أعني إلى تعيينٍ للموضع الذي تنتمي إليه تصورات الأشياء المقارنة لمعرفة ما إذا كانت الفاهمة المحضة هي التي تفكرها أم أن الحساسية هي التي تعطيها في الظاهرة.

ويمكن أنْ نقارن منطقياً الأفاهيم دون أنْ نهتم بمعرفة إلى ماذا تنتمي أشياؤها، إلى الفاهمة بوصفها نومينا، أم إلى الحساسية بوصفها فينومينا، لكن، إذا أردنا بهذه الأفاهيم الوصول إلى الموضوعات، فإنه يلزمنا بدءاً تفكر ترسندالي يعين لأي ملكة معرفية يجب أن تكون موضوعاتٍ، للفاهمة المحضة أم للحساسية. ومن دون هذا التفكر سأستعمل تلك الأفاهيم استعمالاً غير آمن بالمرّة، وستتولّد مبادىء تأليفية متوهَّمة لن يقرّها العقل النقدي، بل ستستند فقط إلى التباس ترسندالي، أعني إلى خلْط الموضوع الفاهمي المحض بالظاهرة.

ولأن لايبنتس الشهير قد افتقر إلى مثل هذه الطوبيقا الترسندالية وانخدع بالتالي بالتباس الأفاهيم التفكرية، فقد أقام سستاماً ذهنياً للعالم أو هو ظن بالأحرى أنه يعرف القوام الجوّاني للأشياء بمقارنة جميع الموضوعات بالفاهمة وبأفاهيم تفكيره الصورية المجردة وحسب. وتزوّدنا لوحة أفاهيمنا التفكرية بميزةٍ غير متوقعة، إذْ تظهر للعيان الطابع المميّز لمذهبه في كل أجزائه، ومعاً المبدأ الموجّه لطريقة التفكير الخاصة تلك، الذي لا يستند إلاّ إلى سوء فهم. فقد قارن جميع الأشياء فيما بينها بواسطة الأفاهيم وحسب، فكان من الطبيعي أنْ لا يجد اختلافات غير تلك التي تُميِّز بها الفاهمة أفاهيمها المحضة بعضاً من بعض؛ ولم يَعُدَّ شروط الحدس الحسي التي تحمل معها اختلافاتها الخاصة شروطاً أصلية، لأن الحساسية لم تكن عنده سوى نمط تصوري غامض وليس مصدراً خاصاً للتصورات؛ وكانت الظاهرة عنده تصوّراً للشيء في ذاته، إنما تصوّر يختلف من حيث الصورة المنطقية عن المعرفة بالفاهمة، لأنه يُدخل في أفهوم الشيء من جراء افتقاره المعهود إلى التحليل خليطاً معيناً من التصوّرات الإضافية التي تعرف الفاهمة كيف تعزلها عنه. وبكلمة واحدة: كان لايْبنتس يُذَهِّن الظاهرات كما كان لوك يُحَسِّس جميع الأفاهيم الفاهية في سستامه النوغوني(*) (لو سمح لي باستخدام هذه التعابير)، أعني، إنه لم يعدّها سوى أفاهيم تفكّرية

(*) Noogonie = لفظ ولّده كنط من اليونانية: نوس = العقل، وغونيا = التكون أو النشأة. فالنوغونيا هي تكوّن العقل، إشارة إلى مذهب لوك في تحليل العقل البشري إلى أفكار بسيطة وردّ هذه إلى انطباعات حسية. (م. و).

أمپيرية إنما مجردة. وبدل النظر إلى الفاهمة والحساسية كمصدرين للتصورات مختلفين تماماً إنما كمصدرين لا يمكن أن يحكما على الأشياء بصدق موضوعي إلاّ باقترانهما، اكتفى كل واحد من هذين الرجلين العظيمين بمصدر من المصدرين كان في رأيه على صلة بالأشياء في ذاتها، في حين كان المصدر الآخر لا يفعل سوى أن يخلط تصورات المصدر الأول أو أن ينسِّقها.

كان لايبنتس يقارن إذن، وفي الفاهمة وحسب، موضوعات الحواس بعدِّها أشياء بعامة.

أولاً: من حيث يجب أن تحكم عليها بوصفها هي هي أو مختلفة. وحيث لم يكن نصب عينيه سوى أفاهيم تلك الموضوعات وليس موقعها في الحدس الذي يمكن أن تعطى الموضوعات فيه وحسب، وحيث لم يُعر أيّ اهتمام إذن لموضع تلك الأفاهيم الترسندالي (ما إذا كان يجب أن يُعدّ الموضوع بين الظاهرات أو بين الأشياء في ذاتها)، كان لا بدّ له من أنْ يوسع مبدأه في اللامتمايزات، الذي يصدق فقط على أفاهيم الأشياء بعامة، لجعله يطال أيضاً موضوعات الحواس (*) (mundus phaenomenon) ومن أن يظن أنّه بذلك قد وسّع توسيعاً غير يسير معرفة الطبيعة. وبالطبع، لا يمكنني أن أعدّ أيّ نقطة ماء مختلفة عن نقطة أخرى، إذا كنت أعرفها كشيء في ذاته وفق كل تعيناتها الباطنة، وإذا كان أفهومها هو هو أفهوم كلّ نقطة أخرى. لكن إذا كانت هذه النقطة ظاهرة في المكان، فإن موضعها لن يكون في الفاهمة (بين الأفاهيم) وحسب بل في الحدس الحسي الخارجي (في المكان) وستكون جميع المواضع الفيزيائية حيادية تماماً بالنسبة إلى التعينات الباطنة للأشياء. ويمكن لموضع = ((ب)) أن يستقبل شيئاً شبيهاً ومساوياً تماماً لشيء آخر قائم في موضع = ((أ)) تماماً كما يمكنه ذلك مهما كان الشيء الأول مختلفاً في الباطن عن الثاني. فاختلاف المواضع بحدّ ذاته ومن دون شروط أخرى يجعل تعدّد الأشياء بوصفها ظاهرات وتميّزها، لا ممكنين وحسب، بل ضروريان أيضاً. وهذا القانون في الظاهر ليس قانوناً للطبيعة، إنه فقط قاعدة تحليلية لمقارنة الأشياء بمجرد أفاهيم.

ثانياً: إنّ مبدأ: أنّ الوقائع (كمجرد إثْبات) لا تتناقص البتة منطقياً بعضاً مع بعض: هو مبدأ صادق كلياً من حيث علاقة الأفاهيم، إلاّ أنّه لا يَعْني شيئاً على الاطلاق لا بالنسبة إلى الطبيعة ولا بالنسبة إلى شيء في ذاته (ليس لدينا عنه أيّ أفهوم) أينما كان، ذلك أنّ التنافر الواقعي يوجد في كل مرة يكون فيها ((أ - ب)) = ((صفر))، أعني واقعة مربوطة بأخرى في حامل واحد بحيث ينسخ الواحد فِعْل الآخر، الأمر الذي تظهره للعيان دائماً جميع العوائق وكل ردود الفعل في الطبيعة التي يجب أن تسمى من حيث تعتمد على القوى: realitatis phaenomena (**). ويمكن للميكانيكا العامّة نفسها أن تُظهر في قاعدة قبْلية الشرط الأمپيري لهذا التنافر بالنظر إلى تضاد الاتجاهات، وهو شرط لا يعني شيئاً قط لأفهوم الواقع الترسندالي. وعلى الرغم من أن السيد لايبنتس لم يعلن ذلك المبدأ بكل الإطناب الذي يليق بمبدأ جديد، فقد استخدمه من أجل مزاعم جديدة، وأدخله أخْلافُه صراحةً في مذهبهم اللايبنتسي - الڤولفي،

(*) عالم الظاهرات.

(**) وقائع ظاهرتية.

وحسب هذا المبدأ: كل الشرور مثلاً ليست سوى نتائج حدود المخلوقات، أعني سوى مسالب، لأن السلب هو وحده الذي يناقض الواقع (الأمر الذي هو صادق حقاً في مجرّد أفهوم شيء بعامة إنما ليس في الأشياء بوصفها ظاهرات). ويرى أتباعه كذلك، أنه ليس من الممكن وحسب بل أيضاً من الطبيعي أنْ يجمعوا في ماهية واحدة كل الواقع دون أنْ يخشوا أيّ تنافر لأنهم لا يعرفون أي تنافر آخر غير التناقض (الذي به يُنسخ أفهوم الشيء عينه) وينسون تنافر الضيْر المتبادل الحاصل عندما يَنسخ سبب واقعي مسبَّب سببٍ آخر لأننا، لا نعثر على شروط تصور هذا التنافر إلاّ في الحساسية.

ثالثاً: ليس لمونادولوجيا لايبنتس من مبدأ آخر سوى أن هذا الفيلسوف كان ينظر إلى الفرق بين الجوّاني والبرّاني بالعلاقة مع الفاهمة وحسب، ويرى أنّ على الجواهر بعامة أنْ يكون لها شيء جواني وحُرّ إذن من كلِّ العلاقات الخارجية، ومن ثَمّ أيضاً من التركيب. فالبسيط هو إذن أساس جوّانيِّ الأشياء في ذاتها، لكن جوّانيّ حالتها لا يمكن أن يقوم في الموضع والهيئة والملامسة والحركة (تعيّنات هي كلها علاقات برّانية) ولا يمكن أن ننسب للجواهر من ثم أيّ حالة باطنة إلاّ تلك التي نعينّ بها نحن حسّنا باطناً، أعني حالة التصورات. وهكذا أقيمت المونادات التي يجب أن تشكل المادة الأولية للعالم بأسره، إنما التي تقوم قوتها الفاعلة فقط في تصورات لا فِعْل لها أصلاً إلاّ في ذاتها.

لكن من جرّاء ذلك أيضاً يجب على مبدأ اشتراك الجواهر الممكن فيما بينها أن يكون تناغماً مسبقاً، ولا يمكنه أن يكون تأثيراً فيزيائياً. إذ بما أنّ كل شيء لا شغل له إلاّ مع الجوّاني، أيْ مع تصوراته، فإن حالة تصورات جوهر لا يمكن أنْ تكون اطلاقاً مربوطة ربطاً فاعلاً مع حالة جوهر آخر، بل كان يجب سبب ثالث يؤثّر عليها جميعاً بحيث يجعل حالاتها تتناسب فيما بينها، ويكون ذلك لا بعناية ظرفية مبذولة في كل حالة خاصة (systema assistentiae) بل بوحدة الفكرة عن سبب يصدق في كل الحالات ومنه تتلقّى جميعها، بموجب قوانين كلية، وجودها وديمومتها ومن ثم تناسبها المتبادل.

رابعاً: يصدر مذهبه الشهير في الزمان والمكان الذي يقوم على تَذْهين أشكال الحساسية هذه، عن خداع التفكّر الترسندالي نفسه حصراً: فإذا أردتُ أنْ أتصور بمجرد الفاهمة علاقات الأشياء البرّانية، فإنّ ذلك لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بواسطة أفهوم تفاعلها المتبادل. وإذا كان علي أنْ أربط حالة شيء بعينه بحالة أخرى، فإن ذلك لا يمكن أنْ يحصل إلاّ وفق نسق المبادىء والنتائج. وعلى هذا النحو كان لايبنتس يتصور المكان بمثابة نسق معين في اشتراك الجواهر، والزمان بمثابة التسلسل الدينامي لحالاتها. إلاّ أنه كان يعزو ما يبدو أنها يتضمنانه من خاصّ ومستقل في الأشياء، إلى غموض هذين الأفهومين اللذين يجعلاننا نرى ما هو مجرد صورة للعلاقات الدينامية بمثابة حدس خاص قائم في ذاته وسابق على الأشياء نفسها. كان المكان والزمان إذنْ الصورة العقلية لاقتران الأشياء في ذاتها (للجواهر وحالاتها). لكن الأشياء كانت جواهر معقولة (substantiae noumena). وكان يريد مع ذلك أن يجعلنا نحسب هذه الأفاهيم

بمثابة ظاهرات، لأنه لم يكن يولي الحساسية أيّ نمط حدسي خاص، بل كان يبحث في الفاهمة عن كل التصورات بما فيها التصور الأمبيري للأشياء، فلا يترك للحواس إلاّ بؤس مهمة خلط تصورات الفاهمة وتشويهها.

لكن حتى لو أمكننا أنْ نقول عن الأشياء في ذاتها قولاً تأليفياً بالفاهمة المحضة (وهو أمر ممتنع على كل حال) فإن ذلك لا يمكن أنْ ينطبق بأي حال على الظاهرات التي لا تصوّر الأشياء في ذاتها، يجب إذن في هذه الحالة الأخيرة، أنْ لا أقارن قط، في التفكّر التِرْسِنْدالي، أفاهيمي إلاّ بموجب شروط الحساسية، فلا يكون المكان والزمان تعيّنات للأشياء في ذاتها بل للظاهرات؛ وما يمكن أنْ تكونه الأشياء في ذاتها لا أعْلمه ولست بحاجة إلى أن أعلمه لأنه لا يمكن لأي شيء أنْ يحضر لديّ إلاّ في الظاهرة.

وأنحو النحو نفسه أيضاً مع الأفاهيم التفكرية الأخرى. فالمادة هي substantia phaenanenon(*)، وما يلائمها باطناً أبحث عنه في كل أرجاء المكان الذي تحتله وفي كل الآثار التي تحدثها والتي لا يمكن بالطبع أن تكون إلاّ ظاهرات للحواس الخارجية. ليس لديّ إذن أي شيء جوّاني بالمطلق، بل شيء باطن نسبياً يتركب هو نفسه من علاقات خارجية. لكن ما يكون في المادة جوّانياً بالمطلق وفق الفاهمة المحضة هو أيضاً مجرد خرافة؛ لأن المادة ليست في أي محل موضوعاً للفاهمة المحضة، أما الشيء الترسنْدالي الذي قد يكون أساس هذه الظاهرة التي نسميها مادة، فهو مجرد شيء لا يمكن أنْ نفهم قط ما هو حتى لو أمكن لأحد أن يقول لنا ذلك. ذلك أننا لا يمكن أنْ نفهم سوى ذاك الذي يستدعي شيئاً يتناسب مع ألفاظنا في الحدس. وعندما نشكو من «أننا لا نرى جوّانيّ الأشياء قط» فإذا كان ذلك يعني أننا لا نفهم بالفاهمة المحضة ما يمكن للأشياء التي تظهر لنا أن تكون عليه في ذاتها، فإنّ شكوانا ستكون غير عادلة بالمرة وغير معقولة، لأنها تطالب بأن نقدر على معرفة الأشياء، أي على حدسها دون مساعدة الحواس وأنْ يكون لدينا من ثَمّ قدرة معرفية مختلفة تماماً عن قدرة الانسان ليس فقط بالدرجة بل بالحدس والنمط، وأنّ علينا إذن أنّ لا نكون أناساً بل ماهيّاتٍ لا يمكن حتى أنْ نقول عنها إن كانت ممكنة ولا بأي حال، كيف هي مكوّنة. إن ملاحظة الظاهرات وتحليلها هما ما يُدخلنا إلى باطن الطبيعة ولا يمكننا أن نعرف إلى أيّ حد يمكن أن يُوصلنا على مرّ الزمن. أما هذه الأسئلة الترسندالية التي تتخطى الطبيعة، فلا يمكننا قط ورغم كلّ شيء أنْ نجيب عنها حتى عندما تنكشف الطبيعة بكاملها أمامنا لأنّه لم يُعطَ لنا أنْ نلاحظ ذهننا الخاص بحدس آخر غير حدس حسنا الباطن. إذ إنّ فيه إنما يكمن سرّ أصل حساسيتنا. والصلة التي بينها وبين الشيء، وما يشكل الأساس الترسندالي لهذه الوحدة هما بلا شك سران أعمق مما يمكن لنا، نحن الذين لا نعرف أنفسنا إلاّ عبر الحس الباطن وإلاّ كظاهرة من ثَمّ، أن نستعمل من أداة لبحثنا تصلح فقط للعثور من جديد وأبداً على الظاهرات التي نريد مع ذلك أن نكتشف سببها غير الحسي.

وما يقدّمه هذا النقد للاستدلالات المستمدة من مجرّد أفعال تفكّر، من فائدة جلّي، هو أنه

(*) جوهر ظاهرة.

يبين بوضوح بطلان كل الاستدلالات التي نقيمها عن الموضوعات بمقارنتها فيما بينها بالفاهمة وحسب، وأنّه يؤكد معاً نقطة كنّا قد شدّدنا عليها بخاصّة: على الرغم من أنّ الظاهرات ليست، كأشياءٍ في ذاتها، من بين موضوعات الفاهمة المحضة، فإنها تبقى مع ذلك الأشياء الوحيدة التي تجد فيها معرفتنا واقعاً موضوعياً، أعني حدساً يناسب الأفاهيم.

عندما نتفكر منطقياً وحسب، نقارن فقط أفاهيمنا فيما بينها في الفاهمة لمعرفة ما إذا كان أفهومان يتضمنان الأمر نفسه، وما إذا كانا متناقضين أم لا، وما إذا كان شيء ما متضمناً بشكل باطن في الأفهوم أو مضافاً إليه؛ وأيّها مُعطى وأيها يجب أنْ لا يصدق إلاّ كنمط تفكير للأفهوم المعطى. لكن عندما أطبّق هذه الأفاهيم على موضوع بعامة (بالمعنى الترسنْدالي) دون أنْ أعيّنه أكثر من ذلك، ودون أن أقول ما إذا كان موضوعاً للحدس الحسي أو للحدس الذهني، تبرز على الفور حدود (لمَنْعنا من الخروج من الأفهوم) تمنع كلّ استعمال أمْپيري وتثبت بذلك بالذات أنْ تصور موضوع كشيء بعامة ليس، غير كاف وحسب، بل، إنه، من دون تعين حسي لهذا الموضوع وبمعزل عن أي شرط أمپيري، متناقض في ذاته أيضاً، وإنه يجب إذن إما إهمال كل موضوع (في المنطق)، وإما تفكيره في حال التسليم به وفق شروط الحدس الحسي، وإنّ المعقول يتطلب من ثم حدساً خاصاً جداً لا نملكه، وإنّه لا ـ شيء بالنسبة إلينا بسبب ذلك. وفي المقابل أيضاً لا يمكن للظاهرات أن تكون موضوعاتٍ في ذاتها. إذ عندما أفكّر مجرد أشياء بعامة، فإنّ تنوّع العلاقات البرّانية لا يمكن بالطبع أنْ يشكل تنوّعاً للأشياء نفسها بل يفترضه بالأحرى؛ وعندما لا يختلف أفهوم الواحد منها جوّانياً عن أفهوم الآخر أيّ اختلاف، فإني لا أفعل سوى أنْ أضع شيئاً واحداً بعينه في علاقات مختلفة. إلى ذلك، بإضافة مجرد إثبات موجب (واقع) إلى آخر، يزداد الموجب ولا شيء يحسم منه أو يطرح؛ وعليه لا يمكن للواقعي في الأشياء بعامة أن يكون متناقضاً، الخ..

* * *

وتؤثر أفاهيم التفكر بسبب من سوء الفهم، كما بيّنا، على الاستعمال الفاهمي تأثيراً يصل إلى حد أنها قد أدت بأحد أثقب الفلاسفة جميعاً إلى تخيّل سستام للمعرفة الذهنية يحاول تعيين موضوعاته من دون تدخل الحواس. ولذلك بالضبط، فإنّه من المفيد جداً أنْ نَبْسُط السبب الخادع لالتباس تلك الأفاهيم المؤدية إلى مبادىء خاطئة، من أجل أنْ نعيّن للفاهمة حدوداً موثوقة وآمنة.

وصحيح أنه يجب القول: إن ما يلائم أفهوماً أو يتضارب معه كلياً يلائم كل الجزئي المتضمن تحت ذلك الأفهوم أو يتضارب معه[*] (dictum deomni et nullo)، لكنه سيكون من الخلف أن نعدّل هذا المبدأ المنطقي كي نجعله يقول: إنّ كل ما ليس متضمناً في أفهوم كلي، ليس كذلك متضمناً في الأفاهيم الجزئية التي يحويها؛ لأنّ هذه ليست أفاهيم جزئياً، إلاّ لأنها تتضمن أكثر مما هو مُفكّر في الأفهوم الكلي. والحال، إنّ كلّ سستام لايبنتس الذِهْني مبنيّ في

(*) (يقال على الكل أو لا يقال على أي واحد).

الحقيقة على هذا المبدأ الأخير؛ فهو إذن ينهار بانهيار هذا المبدأ، مع كل ما ينجم عنه من التباس في الاستعمال الفاهمي.

لقد كان مبدأ اللا ـ متمايزات يتأسّس أصلاً على هذا الافتراض: إذا لم يصادف في أفهوم شيء بعامة تميّزاً معيناً فإننا لا يمكن أنْ نصادفه أيضاً في الأشياء نفسها، وإنّ جميع الأشياء التي لا تتميز بعضاً عن بعض في أفاهيمها (بموجب الكيف أو الكم) هي من ثم هي هي تماماً (numero eadem). لكن، بما أننا في مجرد أفهوم شيء ما، نهمل عدّة شروط ضرورية للحدس، فإننا ننظر بتسرّع أكيد إلى ما كنا قد أهملناه وكأنه غير موجود في أيّ محل، ولا نقر للشيء إلاّ بما هو متضمن في أفهومه.

إنّ أفهوم قدمٍ مكعبٍ من المكان هو في حدّ ذاته مُتَهوِّه تماماً أينما ومهما فَكَّرتُه. لكنَّ قدمينْ مكعبينْ هما مع ذلك متميّزيْن في المكان بموضعيْهما وحسب (numero diversa)؛ وهذيْن من شروط الحدس الذي به يعطى موضوع ذلك الأفهوم. وهذه الشروط لا تنتمي إلى الأفهوم بل إلى الحساسية جملة. وعلى النحو نفسه لا يوجد أيّ تنافر في أفهوم الشيء عندما لا يَربط أيَّ شيء سالب بشيء موجب، ولا يمكن لمجرد أفاهيم موجبة أن تُحدث أيّ سلب باقترانها. لكنْ في الحدس الحسي، حيث يكون الواقع معطى (الحركة مثلاً) توجد شروط (اتجاهات متضادة) تُهمَل في أفهوم الحركة بعامة وتجعل ممكناً التنافر الذي ليس منطقياً بالطبع، لأنها تقوم على تحويلِ معطىً محض موجب إلى صفر؛ فلا يمكن إذن القول إنّ كل الوقائع تتوافق فيما بينها بفعْل أن ليس بين أفاهيمها من تنافر[1]. أمّا من حيث مجرد الأفاهيم، فإنّ الجوّاني هو أسّ جميع العلاقات أو التعينات البرّانية. فلو أهملتُ إذن جميع شروط الحدس وأبْقيتُ فقط على أفهوم الشيء بعامة، لأمكنني أيضاً أن أُهمل كلَّ علاقة برّانية، ولوجب أنْ يبقى لدي مع ذلك أفهوم شيءٍ لا يدلّ على أيّ علاقة بل على تعيّنات جوّانية وحسب. لكنْ، يبدو أنّه يترتب على ذلك أن يكون في كلّ شيءٍ (جوهر) شيءٌ جوّانيٌ بالمطلق يسبق جميع التعينات الخارجية ويجعلها بدءاً ممكنة، وأنّ هذا الأس هو من ثَمّ شيءٌ لم يعد يتضمن أيّ علاقة برّانية، فهو بالتالي بسيط (لأن الأشياء الجسمية هي أبداً مجرد علاقات، وعلى الأقل بين أجزائها)؛ وحيث إننا لا نعرف من التعينات الجوّانية بالمطلق سوى تعيّنات الحس الباطن، فإنه يترتب أيضاً أن يكون هذا الأس لا بسيطاً وحسب بل أيضاً متعيناً بتصورات (وفق تمثيل حسنا الباطن)، أعني أن تكون جميع الأشياء أصلاً، مونادات، أو ماهيّات بسيطة ذات تصورات. كل ذلك سيكون صحيحاً أيضاً لو لم يكن ثمة شيء آخر، غير أفهوم الشيء بعامة، يعود إلى الشروط التي بموجبها وحدها يمكن أن تُعطى لنا موضوعات الحدس الخارجي، والتي يُهملها الأفهوم المحض. ذلك أنّه يتبينّ لنا أنّ ظاهرة دائمة

(1) ولو أردنا اللجوء هنا إلى الخدعة المعتادة، بالقول إن الوقائع النومانيّة على الأقلّ، لا يمكن أن يُضادّ بعضها بعضاً، فإنّه يجب عندها أنْ نذكر مَثَلاً على هذا النوع من الواقع المحض والمستقل عن الحواس حتى نفهم إذا كانت تمثّل شيئاً بعامة أم لا شيء على الاطلاق، لكن لا يمكن لأي مَثَل أنْ يُستمدّ من محل آخر غير التجربة التي لا تقدّم إلاّ الظاهرات وحسب. وهكذا لا تعني القضية المعنيّة شيئاً سوى أنّ الأفهوم الذي لا يتضمن إلاّ مجرد الإيجاب، لا يتضمن أيّ سلب، وهي قضية لم نشكّ بها مرة.

في المكـان (الامتداد الـذي لا يُنفذ إليـه) يمكن أنْ تتضمن مجـرّد عـلاقـات دون أيّ شيء جـوّانيّ بالمطلـق، وأنْ تكـون مـع ذلـك الأسّ الأول لكـل ادراك خـارجي. فبمجـرد أفـاهيم لا يمكنني بالتأكيد، من دون أيّ شيء باطن، أنْ أفكّر شيئاً خارجياً، وبالضبط لأنّ أفاهيم العلاقة تفـترض أشياء معطاة حتماً ولا تكون ممكنة من دونها، لكنْ بما أنّ في الحـدس شيئاً لا يـوجد البتّـة في مجرد أفهوم شيء بعامـة، وأنّ هذا الشيء يـزوّدنا بـالأسّ الذي لا يمكن أنْ نعـرفه قط بمجـرد أفاهيم، أعني يزودنا بالمكان الذي، مع كـل ما ينطوي عليه، يقـوم على عـلاقات محض صـورية أو حتى واقعية، فإنـه لا يمكنني أن أقول: «بمـا أنه من دون شـيء جـوّاني بالمـطلق لا يمكن لأي شيء أن يُتصور بمجرد أفاهيم، فإنـه ليس في الأشياء نفسهـا المندرجـة تحت تلك الأفاهيم ولا في حـدسها أي شيء برّاني لا يتأسّس على شيء جوّانيّ بالمطلق». ذلك أننا لو جرّدنا جميع شروط الحدس فإنه لن يبقى لنا بالتأكيد في مجرد الأفهوم سوى الجوّاني بعامة وعلاقة أبْعاضه المتبادلة التي بهـا وحدهـا يكون البرّاني ممكناً. لكن هذه الضرورة المؤسّسة على التجريد وحسب لا محـلّ لها في الأشيـاء من حيث هي معطاة في الحدس مع تعيّنات تعبر عن مجرد علاقات دون أن تكـون مؤسسة عـلى شيء جوّاني، بالضبط لأنها ليست أشياء في ذاتها بـل ظاهـرات وحسب، ولأنّ ما نعـرفه عن المادة هو مجرد علاقات (وما نسميه تعيّناتها الباطنة ليس باطناً إلّا بالمقارنة). لكنْ، ثمة علاقات بينها تقـوم بنفسها وتدوم، وبها يعطى لنا موضوع معين. وأنْ لا يتبقى لدي شيء، لكي أفكره إذا ما أهملت تلك العـلاقات، فـإنّ ذلك لا يُلغي أفهـوم الشيء بوصفـه ظـاهـرة، ولا حتى أفهـوم مـوضـوع بالمجرد، بلْ يُلغي كلّ إمكان لموضوع يتعين بمجرد أفاهيم، أعني لنـومينا. وصحيـح من المدهش أن نسمع واحداً يقول: إنّ الشيء يجب أنْ يقوم بأسره وبشكل كـلي على عـلاقات؛ إلّا أن مثـل هـذا الشيء هـو أيضـاً مجـرد ظـاهـرة، ولا يمكن قط أن يفكّـر بـواسـطة مقـولات محضـة؛ وهـو نفسه يقوم في مجرد علاقة لشيء ما بعامة بالحواس. كذلك لا يمكننـا انْطلاقـاً من مجرّد أفـاهيم أنْ نفكّر علاقات الأشياء بالمجرد من دون أنْ نفكر الواحد منها بمثابة سبب لتعيّنات الآخر، لأن ذاك هو أفهومنا الفاهمي للعلاقات نفسها. لكن بما أنّنـا في هذه الحـالة نتجـرّد من كل حـدس، فإننـا سنفتقر كلياً إلى النمط الذي بموجبه، يمكن لأبعاض المتنوّع أن تعيّن مـوضوعهـا بالتبـادل، عنيت إلى صورة الحساسية (المكان)، على الرغم من أنه يسبق كل سببية أمپيرية.

ولو فهمنا بموضوعاتٍ محض معقولـةٍ تلك الأشياء المفكّـرة بمقولات محضـة دون أي شَيْم من شيْمات الحساسيـة، فإن مـوضـوعـات من هـذا النـوع ستكـون ممتنعـة. إذ إن شرط الاستعـال الموضوعي لكل أفاهيمنا الفاهمية هو مجرد نمط حدسنا الحسي الذي به تُعطـى لنا الموضوعات؛ فلو نزعنا هذا النمط، فلن تكون تلك الأفاهيم على أيّ صلة بأيّ موضوع؛ وحتى لو شئنـا أنْ نسلّم بنمط حدسي آخر غير حدسنا الحسي، فلن يكون لوظائف فكرنا بالنسبة إليه أيّ دلالة. لكنْ، لو فهمنا بذلك مجرد موضوعات لحدس غير حسيّ، ليس لمقولاتنا بالطبع أي مصداقية بصددها، ولا يمكننا قط بالتـالي أن نكوّن أي معـرفة عنهـا (لا حدسـاً ولا أفهومـاً)، لَوَجُبَ بـالتأكيـد أن نُسلّم بالنومينا بهذه الـدلالة السلبيـة وحسب: إنها لا تقول شيئـاً سوى أنّ نمط حـدسنا لا يتّصـل بكلّ الأشياء، بل فقط بموضوعات حواسنا، وإنّ مصداقيته الموضوعية هي من ثَمّ محـدودة، وإنه يبقى

مجـال بالتـالي لنمط آخر من الحـدس. وكذلـك أيضاً لأشيـاء تشكّل مـوضوعـاته. لكن الأفهـوم (نومينا) سيكون عندها احتمالياً، وبكلام آخر، سيكون تصـوراً لشيء لا يمكنه أن نقـول عنه، لا إنه ممكن ولا إنه ممتنع، لأننا لا نعرف أيّ نمط حدسي غير حدسنـا الحسي، وأي نمط أفاهيم غـير مقولاتنا، وأن أياً من هذين النمطين لا يصلح لموضـوع غير حسي. لا يمكننـا إذن أنْ نوسـع أكثر حقـل موضـوعات تفكـيرنا بشكـل ايجـابي، فيـما يتعـدى شروط حسـاسيتنـا، وأن نسلم خـارج الظاهرات بموضوعات الفكر المحض، أعني بنومينا، لأن ليس لتلك الموضوعات أي دلالة ايجابية يمكن أن ندلّ إليها. ذلك أنه يجب الاقرار إنّ المقولات لا تكفي وحدها لمعرفة الأشيـاء في ذاتها، وإنها بـدون معطيـات الحساسيـة ستكون مجـرد صور ذاتيـة لوحـدة الفاهمـة، إنما دون موضوع. وصحيـح أنّ الفكر ليس في ذاتـه انتاجـاً للحواس، وإنـه بهذا المعنى لا ينحصر فيهـا، إلاّ أنه لا يتمتـع مباشرة، بسبب من ذلـك، باستعـال خاص ومحض من دون مسـاعدة الحسـاسيـة. لأنـه سيكون عندها من دون موضـوع، ولن يمكننا حتى أنْ نسمّي مثـل ذلك المـوضوع نـومينا، إذ إنّ (نومينا) تعني بالضبط الأفهوم الاحتمالي لموضوع مرشح لحدس مختلف تماماً، ولفاهمة مختلفـة تمامـاً عن فاهمتنا، وفاهمة هي بحد ذاتها من ثمّ احتمال(*). فأفهوم النومينا ليس إذن أفهوم موضوع بـل مسألة متعلقة حتماً بقصور حساسيتنا، مسألة ما إذا كان يمكن أن توجد موضـوعات مستقلة تمـاماً عن حدس الحساسية ذاك، وهي مسألة لا يمكن أن نجيب عنها إلاّ بهذا الجواب غير المتعين: بمـا أن الحدس الحسي لا يتعلق بجميع الأشياء دون تمييـز، فإنـه يبقى متسع لمـزيد من المـوضوعـات المختلفة، فلا يمكن أن تُنفى إذن نفياً مطلقـاً، لكنها أيضـاً، ولافتقارنـا لموضـوع معين (لأن أي مقولة لا تصلح لذلك) لا يمكنها أن تُثبّت كموضوعات لفاهمتنا.

وعليه فإن الفاهمة تحـدّ الحساسيـة(**) دون أن توسـع بذلـك حقلها الخـاص، وهي إذ تحظّر عليها الزعم بطَوْل الأشياء في ذاتها وتقصرها على الظاهرات، تفكّر موضوعـاً في ذاته، لكن فقط كموضوع ترْسِنْدالي هو علّة الظاهرة (وليس هو نفسه بالتـالي ظاهـرة) ولا يمكن أن يُفكر لا ككمّ ولا كواقع ولا كجوهر الخ.. (لأن هذه الأفاهيم تستلزم أبداً صوراً حسية تعيّن فيها موضوعـاً)؛ وبصدده لا يمكننا إذن أن نعـرف البتة مـا إذا كان يـوجد فينـا أو حتى خارجـاً عنا، ومـا إذا كان يختفي باختفاء الحساسية أو ما إذا كان يظلّ في حال نُحّيت هذه جانبـاً. ولا حرج علينـا لو شئنـا أنْ نسمّي هذا الموضوع نومينا بسبب أن تصوره ليس حسياً. لكنْ، حيث إنه لا يمكننـا أنْ نطبق عليه أيّ واحد من أفاهيمنا الفاهمية، فإنّ هذا التصور يبقى فارغـاً بالنسبـة إلينا ولا يصلح لشيء إلاّ لرسم حدود معرفتنا الحسية، ولترك مجال لا يمكن أنْ نملأه لا بـالتجربـة الممكنة ولا بـالفاهمـة المحضة.

(*) وضعتُ دائماً، احتمالي واحتمـال بإزاء problematisch و Problem لأنـه يعني عنـد كنط أننـا لا يمكن أن نحسم بصدد الموضوع الموصـوف بذلـك لجهة وجـوده أو عدم وجـوده، وهو المعنى الـذي بدا لي أنـه مشتق أصلاً من لوحة الأحكام القبلية (م. و).

(**) تحدها مع كونها متحدّة بها أصلاً في المعرفة التجريبية. لكنها هنا توسع أفقها بـالأفهوم الاحتـمالي وتقصر مجال الحساسية. راجع أيضاً أعلاه ص 183 و184 (م. و).

لا يسمح النقد لهذه الفاهمة المحضة بأنْ تخلق لها حقلاً جديداً من الموضوعات خارج تلك التي يمكن أن تحضر لديها كظاهرات، ولا أن تغامر في عوالم معقولة ولا حتى بأفهومها. والخطأ الذي يجرّنا إلى ذلك بأكثر الطرق حذاقة، والذي يمكن بالطبع أن يُغتفر، مع أنه غير مبرّر، يقوم على هذا: جعل استعمال الفاهمة ترسندالياً، بعكس ما هي معدّة له، مع وجوب أن تنتظم الموضوعات، أعني الحدوس الممكنة، وفقاً للأفاهيم، لا الأفاهيم وفقاً للحدوس الممكنة(*) (بوصفها ما إليه وحده تستند مصداقيتها الموضوعية)، وسبب هذا بدوره هو أنّ الإبْصار ومعه التفكير يسبق كل تنسيق مُتعينٍ للتصورات(*). نحن إذن نفكّر شيئاً بعامة، ونعينه، في جهة منه، حسياً. لكن، إلى ذلك،نفرق بين الموضوع العام والمتصور بالمجرد وبين نمط حدسه هذا. فيتبقى لدينا عندها نمط تعيينه بمجرد التفكير الذي، مع أنه ليس إلاّ مجرد صورة منطقية من دون مضمون، يبدو لنا كما لو أنه نمط وجود للموضوع في ذاته (نومينا) بمعزل عن الحدس المحدود بحواسنا.

* * *

وقبل أن نترك التحليلات الترسندالية، يجدر بنا أن نضيف أيضاً شيئاً قد يبدو لازماً لتماميّة السستام؛ مع أنه بحد ذاته ليس بذي أهمية بالغة، فالأفهوم الأسمى الذي درجنا على أنْ نبدأ به الفلسفة الترسندالية هو عادةً التقسيم إلى ممكن وممتنع. لكن، بما أن كل قسمة تفترض أفهوماً منقسماً، فإنه يجب الاشارة أيضاً إلى أفهوم أسمى، وهذا الأفهوم هو أفهوم موضوع بعامة (مأخوذاً على نحوٍ احتمالي دون أنْ نقرّر ما إذا كان شيئاً أو لا - شيئاً). وبما أنّ المقولات هي الأفاهيم الوحيدة التي على صلة بالموضوعات بعامة، فإنّ تمييز موضوع لمعرفة ما إذا كان شيئاً أو لا - شيئاً يجب أنْ يتبع نسق المقولات ويسترشد بها.

1) ما يضاد أفاهيم ((الكل)) و((الكثرة)) و((الواحد))، هو الأفهوم الذي ينسخها كلها، أي أفهوم ((لا أحد))؛ وموضوع أفهوم، لا يتناسب معه أيّ حدس يمكن أن نشير إليه، هو= ((لا - شيء))، أعني، أفهوم بلا موضوع كالنومينا التي لا يمكن أن تُحسَب من بين الإمكانات على الرغم من أنّها يجب أنْ لا تُحسَبَ بسبب ذلك ممتنعة (ens rationis)، أو كبعض القوى الجديدة مثلاً التي نتصورها بغير تناقض حقاً، إنما أيضاً من دون مَثَلٍ مستمد من التجربة، والتي يجب أنْ لا تُحسب من ثَمَّ بين الممكنات.

2) ((الواقع)) هو شيء ما و((النفي)) هو لا - شيء أيّ هو أفهوم الإفتقار إلى الموضوع كالظلّ والبرد (nihil privativum).

3) ومجرّد صورة الحدس من دون ((جوهر))، ليست موضوعاً في ذاتها، بل هي مجرد الشرط

(*) وليس في ذلك أي تراجع عن التغيير المنهجي المعلن في تصدير الطبعة الثانية، بل فيه تدقيق له: فانتظام المعرفة وفقاً لما يمليه العقل لا يعني اختلاقاً لها، بل إن المعطى الحدسي لازم أبداً لهذه المعرفة (م. و).

الصـوري لهذا المـوضوع (كـظاهرة) كـالمكان المحض والـزمان المحض اللذين همـا حقاً شيء مـا كصورتين للحدس، إنما ليسا بموضوعين للحدس (ens imaginarium).

4) إن موضوع أفهوم يتناقض ذاتياً هو ((لا شيء))، لأن أفهـوم ((لا - شيء)) هو المتنـع: وذاك هو على سبيل المثال الشكل المحدد بخطين (nihil negativum).

يجب إذن أنْ تكـون لوحـة انقسام أفهـوم ((اللا - شيء)) (لأن الانقسام الموازي لـ ((الشيء ما)) يتليه تلقائياً) مرتبة عى هذا النحو:

لا شيء

بوصفه

1 -

أفهوماً فارغاً من دون موضوع

ens rationis

2 -

موضوعاً فارغاً لأفهوم

nihil privativum

3 -

حدساً فارغاً من دون موضوع

ens imaginarium

4 -

موضوعاً فارغاً من دون أفهوم

nihil negativum

نـرى إذن أن الأيس الفكـري (رقم 1) يتميـز عن اللَّيْس (رقم 4) في أنَّ الأول لا يمكن أن يُحسب بين الممكنات لأنه مجرد اختلاق (وإن غير متناقض) في حين أن الثاني هو مضـاد للإمكـان لأن أفهـومه ينسـخ نفسه بنفسـه. لكن الاثنين أفهـومان فـارغان. وعـلى العكس فإن (الـرقم 2) (nihil privativum) و (الرقم 3) (ens imaginarium) هما معـطيان فـارغان لأفـاهيم، فلو لم يكن النـور معطى للحواس، لما أمكن أن نتصـوّر الظلمـة ولو لم تـدرك الكائنـات الممتدة لمـا أمكن أن نتصور المكان. والنفي وكذلك مجرد صورة الحدس من دون واقعية، ليسا بموضوعين.

القسم الثاني
الديالكتيك الترسندالي

مدخل

I

في الظاهر الديالكتيكي

لقد أسْمينا أعلاه الديالكتيك بعامّة منْطقاً للظاهـر. ولا يعني ذلك أنـه تعليم للاحتـمال(*)، لأنّ هـذا حقيقة تُعـرَف بمبادىء غـير كافيـة، ومعرفتـه ناقصـة حقاً إلاّ أنها ليْست خـادعة بسبب ذلك؛ يجب إذن ألاّ تنفصل عن القسم التحليلي للمنطق. وكذلك يجب الاحتراز مِنْ عدِّ الظاهـرة والـظاهر(**) شيئـاً واحداً. لأن الحقيقـة أو التراثي ليسـا في الموضـوع من حيث يُحدس، بـل في الحكم على هذا المـوضوع من حيث يُفكّـر. فإذا كـان يمكن القول بحق، إنّ الحـواس لا تَغْلط، فليس لأنها تحكم بصواب دائماً، بـل، لأنّها لا تحكم قط. وعليه، فـإنّ الحقيقة وكـذلك الغَلَط، وبالتالي أيضاً التراثي بوصفه انْزلاقاً إلى الغَلَط، هي في الحكم وحسب، أعني في علاقة المـوضوع بفاهمتنا. فليس مِنْ غَلَط في معرفةٍ تتطابق تطابقـاً شامـلاً مع القـوانين الفـاهمية، وليس مِنْ غَلَط أيضـاً في أيِّ تصوُّرٍ للحـواس (لأنّه لا يَتضَمَّن أيَّ حكم). ولا يُمكِن لأيِّ ملكـةٍ في الـطبيعـة أنْ تنْحـرِف عن قوانينهـا الخاصـة. وعليه، لا الفـاهمة وحـدها (مِنْ دون تـأثير أيِّ سببٍ آخـر) ولا الحواس لذاتها يُمكن أنْ تَغْلط؛ فالفاهمة لا يمكنها ذلك، لأنها لوْ تصرّفت فقط وفق قوانينهـا لكان على فعلها (الحكم) أنْ يتفق بالضرورة مع هـذه القوانـين. ففي الاتفاق مـع قوانـين الفاهمـة إنّما يقوم الشرط الصوري لكلِّ حقيقة. أما في الحواس فليس مِنْ حكمٍ على الإطلاق، لا مُصِيباً ولا مُخْطِئاً. وبما أنّه ليس لدينا أيُّ مصدرٍ معرفيٍ آخر خارجَ هذين، فإنّ الغلطَ لا يَحْدث إلاّ بتأثيرٍ غير ملحـوظ للحساسيـة على الفـاهمة؛ وبـذلك يحصـل أنْ تَخْتلِط مبادىءُ الحكمِ الـذاتيـة بـالمبادىء الموضوعية وتَحرِفَها عَنْ قِصْدِيتها[1]. والأمـر هنا كـما في جسم متحرك؛ فمع أنّـه يَتْبع تلقـائياً خـطّاً

(*) يقيم كنط المعـارضـة هنـا عـلى قَـرابـة اللّفـظين في الألمـانيـة das Schein = ـ الـظاهـر، التراثـي و die Wahrscheinlichkeit = الاحتمال، الظهور بظاهر الحق. (م. و)

(**) ويقيمها هنا على قرابة Erscheinung = الظاهرة و Schein = الظاهر والتراثي. (م. و).

(1) الحساسية من حيث تقـع تحت الفاهمـة وتُعدُّ بمثـابة شيء تُـطبّق عليه المـاهمة وظيفتَهـا، هي مصدر لمعـارف =

مستقيماً أبداً في الاتجاه عينه، إلاّ أنّ اتجاهَه يَنْتقل إلى حركـةٍ في خط منحنٍ عندمـا تؤثّر عليـه قوةٌ أخرى في اتجاهٍ مُغَايِر في الـوقت عينه. وعليـه، سيكون من الضروري، كي نُميِّـز الفِعْل الخـاصّ للفـاهمة مِن الملكـة التي تتدخّل فيهـا، أن نَحسِب الحكمَ المغلوطَ بمثابـة القَطْر بـين قوتـينْ تُعيِّنان الحكمَ وِفْقَ وجهتينْ مختلفتينْ مشكِّلتينْ معاً نـوعاً من الـزاوية، وأنْ نحـلَّ هذا الفِعْـل المُركَّب إلى فِعْلينْ بسيطينْ للفاهمة وللحساسية. وهذا ما يجب أنْ نَقومَ به في الأحكام القَبْليّة المَحْضة بواسطة التَفَكُّر التِرْسِنْدالي الذي يُعينُ (كما بيّنا سابقاً) لكلّ تصوُّرٍ موقِعَه في مَلَكتِهِ المعرفية المُناسبة، ويُميِّـز من ثَمَّ تأثيرَ هذه على تلك.

وليس همنا، هنا، أن نُعالج الظاهرَ الأمْبيري (الترائي البصري مثـلاً) الحاصـل عن استعمال قواعد فاهمية صحيحة في العادة، استعمالاً أمبيرياً تنزلق إليه الحاكمة بتأثير المخيلة، بل لا عمـلَ لنا إلاّ مع الظاهِر التِرْسِنْدالي الذي يُؤثِّر على مبادىء ليست مُعَـدَّة أصلاً لتستعمـل في التجربـة، وعلى الأقل، من حيث يكون لدينا محكٌ لتصويبها، بل يُجُرُّنا نحن أنفسنا رغم كلِ تحذيرات النقد خارجَ كل استعمال أمبيري للمقولات، ويُبْهِرنا بأملِ توسيعٍ للفاهمة المحضة. ونُسمِّي المبادىء، التي يَنْحصر تـطبيقها كليـاً ضمن حدود التجـربة الممكنـة، محـايثـة، وتلك التي تخـرج عن هـذه الحـدود، مُفارِقـة. لكني لا أفهم بذلـك، الاستعمالَ أو سـوءَ الاستعمال التِـرْسِندالي للمقـولات الذي هو مجرَّد خطأٍ تقع فيه حاكمة لا يمسك زمامها النقد إمساكاً وافياً، ولا تنتبه كفـايةً إلى حـدِّ الحقل الوحيد الذي يُسمح فيه للفاهمة المحضة بأنْ تقـوم بدورهـا؛ بل إنّي أفهم بـذلك مبـادىءَ حقيقيةً تحُثّنا إلى تحطيم كلّ تلك الحدود الفاصلة وإلى الاستيلاء على أرضٍ جديدة كلياً لا تعرف حداً فاصِلاً في أيِّ محل. وعليه، فإنَّ التِرْسِنْدالي والمُفـارِق ليسا الشيءَ نفسـه. ومبادىء الفـاهمة المحضـة التي عرضنـا أعلاه، يجب أنْ يكـون لهـا مجـرَّد استعمـالٍ أمْبـيري، لا تـرسنـدالي، أيْ استعمالٌ يتخطّى حدود التجربة. لكن مبدأً يتجاهل هذه الحدود بَلْ يأمر بتخطِّيهـا، يُسمَّى مبدأً مفارقاً. وإذا أمكن لنقدنا أنْ يكشف الترائي في تلك المبادىء المزعومـة، فإنَّـه سيُمْكن للمبادىء التي استعمـالها محض أمبـيري أنْ تسمَّى على العكس من هـذه الأخيرة، مبـادىء للفاهمـة المحضة محايثة.

والترائي المنطقي الذي يقوم في مجرَّد تقليدِ الصـورة العقلية (تـرائي المغالطـات) ينجم فقط عن نقص في الانتباه إلى القاعدة المنطقية. ولذا يتبدد كلياً ما إنْ تُطبَّق هذه القاعدة بصواب عـلى القاعدة المعنية. أما الترائي التِرْسِنْـدالي، فعلى العكس لا يتـوقف حتى بعد أن نكتشفـه وبعد أنْ يُبينِّ النقد التِرْسِنْدالي بوضوحٍ لَيْسَهُ (مثال الترائي في هذه القضية: يجب أنْ يكون للعَالَم بدايةٌ في الزمان). والسبب في ذلك أنَّ في عقلنا (منظوراً إليه ذاتياً كقُدْرةٍ معرفيةٍ بشـريّة) قـواعدَ مبـدئيّةً، وشعاراتٍ تَتَعَلّق باستعماله، تَـظْهَر بمـظهر المبـادىء الموضـوعية تمـاماً، وعنهـا يحصل أنَّ الضرورة الذاتية التي تحْتَاجُها الفاهمةُ لِربْطٍ معين لأفاهيمنا، تُحْسَب بمثابة ضرورةٍ موضوعيـة لتعينِّ الأشيـاء

= واقعية، لكن هذه الحسـاسية نعينهـا، من حيث تؤثر عـلى الفعل الفـاهمي نفسه وتُعيِّنـه للحكم، هي أصْلُ الغلط.

في ذاتها. وذاك سرابٌ لا يُمكن تجنُّبه، مثلما لا يُمكن لنا أنْ نَمنع البحر من أن يبدُوَ لنا أكثر ارتفاعاً عند الأفق مما هو قُرْبَ الشاطىء؛ لأننا في الحالة الأولى نراه بأشعةٍ أعلى؛ أو مثلما لا يُمكن للفلكي هو الآخر أيضاً أن يَمْنع القَمَر من أنْ يبدو أكبر عند طلوعه، على الرغم من أنَّ ذلك الظاهر لا يُضلِّله.

يقتصر الديالكتيك الترْسِندالي إذنْ على كشف ترائي الأحكام المُفارِقة ومنعِهِ في الوقت نفسه من أنْ يخدعنا. لكن ليس بوسعه قطّ أنْ يجعله يتبدَّد (على غرار الترائي المنطقي) وأنْ يكفَّ عن كونه ترائياً. ذلك أنَّ لدينا هنا سراباً طبيعياً لا مفرَّ منه، يستند إلى مبادىء ذاتيةٍ يقدِّمها هو نفسه بوصفها موضوعية، في حين أنَّه ليس على الديالكتيك المنطقي، كي يَحُلَّ المغالطات، سوى أنْ يُبيِّنَ خطأً في تطبيق المبادىء أو ترائياً مصطنعاً في تقليدها. ثمة إذنْ، ديالكتيك طبيعيٌّ للعقل المحض لا مفرَّ منه. ولا أتكلَّم بذلك على الديالكتيك الذي يتخبَّط فيه الجاهل لافْتِقاره إلى المعارف، ولا على ذاك الذي يَصْطَنِعُه سفسطائي ماكرٍ يخدع الناس العقلاء، بل على ذاك الذي لا يَنفَكّ عن العقل البشري والذي، حتى بعد أنْ يُكتَشَف سرابُه، لا يكفُّ عن اللعب بالعقل ورمْيِهِ بلا كلل، وفي كل لحظة، في أضاليل يجب تبديدها دائماً.

II

في العقل المحض بوصفه مقر الترائي الترسندالي

ـ أ ـ

في العقل بعامة

كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يُصادَفُ فينا شيء أسمى منه، كي يشتغل مادة الحدس ويحيلها إلى وحدة التفكير السامية. وإني أرى نفسي مُحْرجاً بنوع خاص، إذْ يجب عليَّ هنا أنْ أعطي تعريفاً لتلك الملكة المعرفية العليا. فكما كان للفاهمة، فكذلك لهذه الملكة استعمال محض صوري أيْ منطقيّ، فيه يُجرِّد العقلُ المعرفةَ من كلِّ مضمون، لكنَّ لها أيضاً استعمالاً واقعياً من حيث تتضمن أصْلَ أفاهيم ومبادىء معينة لا تَستمِدُّها لا من الحواس ولا من الفاهمة. والحال، إنَّ المناطقة قدوَصَفوا القدرة الأولى من زمان طويل، بأنَّها قدرة الاستدلال بتوسّط (لتمييزها من الاستدلالات غير المتوسِّطة consequentiis immediatis). لكنّ الثانية، تلك التي تُولِّد الأفاهيم، ما تزال غير مُتَّضِحة بذلك. لكنْ، بما أنَّ العقل يَمْثُل هنا منقسماً إلى قدرتين، منطقية وترسندالية، فإنَّه يجب أنْ نَبْحث عن أُفهوم أعلى لهذا المصدر المعرفي يَضُم الأُفهومينْ؛ لكنْ، يُمكننا بالتمثيل مع الأفاهيم الفاهمية أنْ نأمل بأنْ يُعطينا الأُفهوم المنطقي معاً مفتاح الأُفهوم الترْسِندالي وأنْ تزوِّدنا لوحة وظائف الأفاهيم المنطقية معاً بشجرةِ نَسَب الأفاهيم العقلية.

وقد وصفنا في القسم الأول من منطقنا الترْسِنْدالي، الفاهمة، بالقدرة على القواعد، ونُفَرِّق هنا بين العقل وبينها، بأنْ نسمِّيه القدرة على المبادىء.

والتعبير، «المبدأ»، مُلْتَبس، ويعني عادةً فقط، أنَّ معرفةً يمكن أنْ تُستعمَل كمبدأ دون أنْ تكون، في ذاتها وحَسَبَ مصدرها الخاص، مبدأً. فكلُّ قضيةٍ كليّة، حتى تلك المستمدَّة من التجربة (بالإسْتقراء) يُمكن أنْ تصلح كمُقدِّمة كُبرى في استدلالٍ، لكنّها ليست، بذلك، مبدأً. والمُسلَّمات الرياضية (مثال «بين نقطتين يمكن أنْ يكون خطٌّ مستقيم واحد وحسب»)، هي حقاً معارف كُلية قَبْلية وتُدْعَى إذَنْ بحق مبادىء نسبة إلى الحالات التي يمكن أن تندرج تحتها. لكن، لا يُمكنني القول، مع ذلك، إنّي أعرف بمبادىء تلك الخاصية للخطوط المستقيمة بعامّة وفي ذاتها، بل في الحدس المحض وحسب.

وعليه، نُسمّي معرفةً بمبادىء، تلك التي بها أعرف الجزئي في الكلّي بواسطة أفاهيم. ولذا فإنّ كل استدلال عقلي هو صورة من صور اشتقاق المعرفة من مبدأ. لأنّ المُقدِّمة الكبرى تعطي دائماً أفهوماً يجعل أنّ كل ما هو مدرج تحت شرطها يُعرف بفضله وفقاً لمبدأ. لكنْ، بما أنَّ كلَّ معرفة كلية يمكن أنْ تصلح كمقدِّمة كبرى في استدلالٍ عقلي، وبما أن الفاهمة تقدِّم قبلياً مثل هذه القضايا الكلية، فإنَّه يمكن لهذه أنْ تسمى أيضاً مبادىء بالنظر إلى استعمالها المُمْكن.

لكنْ، لو تأمّلنا مبادىء الفاهمة المحضة في ذاتها بحَسب أصلْها، لَوَجدنا أنها ليست بأيِّ حال معارفَ مبنيةً على أفاهيم. لأنّها لنْ تكون ممكنةً قبْلياً البتّة إنْ لم نُدْخِل فيها الحدسَ المحضَ (كما في الرياضة) أو شروطَ تجربةٍ ممكنةٍ بعامَّة. إنّ: «كلُّ ما يحصل فَلَهُ سبب» لا يُمْكِن قط أنْ يُستنتج من أفهوم «ما يحصل بعامّة». وبالأحرى، فإن هذا المبدأ هو الذي يُبيِّن لنا بدءاً كيف يمكن أنْ يكون لديْنا عن «ما يحصل» أفهومٌ تجريبيٌّ متعينٌ.

يمكن للفاهمة إذنْ أنْ تزوِّدنا بمعارفَ تأليفيةٍ بناءً على أفاهيم، وهذه المعارف هي بالضبط التي أُسمِّيها مبادىء بإطلاق، في حين أنَّ كلَّ القضايا التأليفية بعامة يمكن أنْ تُسمَّى مبادىء بالمقارنة.

هناك حُلُم قديم، ربَّما يتحقّق ذات يوم، لكن من يدري متى؛ حُلُم بأنْ نتوصّل يوماً إلى اكتشاف مبادىء القوانين المدنيّة بدلاً من تنوعُّها اللامتناهي، لأن في ذلك وحده إنما يكمن سرُّ تبسيط التشريع كما يُقال. إلاّ أنَّ القوانين هنا أيضاً هي مجرّد حدود لحريّتنا بالشروط التي تبعاً لها تتّفق الحريّة مع نفسها بشكل شامل، فتعود القوانين بالتالي إلى ما هو كلياً من صَنيعنا الخاصّ، وما يمكن أنْ نكون نَحْن أسبابه بتلك الأفاهيم عيْنها. أما مطلب أنْ يكون على الموضوعات في ذاتها، وعلى طبيعة الأشياء أنْ تخضع لمبادىء، وأنْ تتعينّ وفقاً لمجرد أفاهيم فمطلبٌ إنْ لم يكنْ مُحالاً فهو على الأقل غريب جداً. ومهما يكن الأمر حول هذه النقطة (لأنها ما تزال مسألة بحث عندنا) فإنّه من الواضح، بذلك على الأقل، أنَّ المعرفة بناءً على مبادىء (في ذاتها) هي شيءٌ مختلف كلياً عن مجرّد المعرفة الفاهمية، التي مع أنّه يمكنها أنْ تسبق معارف أخرى في صورة مبدأ،

إلّا أنّها لا تستند في ذاتها (من حيث هي تـأليفية) إلى مجـرد الفكر ولا تتضمن شيئـاً كلياً بمـوجب أفاهيم.

فإذا كانت الفاهمة القُدرةَ على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإنّ العقل هـو القُدرة عـلى تـوحيد القـواعد الفـاهمية تحت مبـادىء. فهو لا يّتصـل إذنْ البتّة مباشرة لا بالتَجْربـة ولا بـأيّ موضوعٍ كان، بل بـالفاهمـة كي يُضفي على متنـوّع معارفهـا قبلياً، وبـأفاهيم، وحـدةً يمكن أن نُسمّيها وحدةً عقلية، وحدةً من ضرْبٍ مغاير كلياً لتلك التي يمكن أن تُقدّمها الفاهمة.

ذاك هو الأُفْهوم العامْ للقدرة العقلية بِقَدر ما يمكن إفْهامـه في غيابٍ كـليّ للأمثلة (التي يجب أن تعطى لاحقاً وحسب).

- ب -

في الاستعمال المنطقي للعقل

نقيم تمييزاً بين ما يُعرف بلا توسّط، وما لا يُعرف إلّا بالاستدلال. فأن يكون في شكل محدد بثلاثة خطوط مستقيمة، زوايا ثلاث أمـرٌ يُعرف بـلا توسُّط؛ أمـا أن تكون هـذه الزوايـا تساوي مجتمعة قائمتين، فأمر يُستدلُّ عليه وحسب. وبما أنّنا دائماً بحاجة إلى أن نَسْتدلّ وأنّنا بسبب ذلك قد اعتدنا تماماً على الأمْـر، فسننتهي إلى إغفال هـذا التمييز، فنحسب، كـما يحصل غـالباً في مـا يُسمّى خداع الحواس، ما ليس سوى شيءٍ مستدَّلٍ عليه، بمثابة شيء مُدْرَكٍ بلا توسط. وفي كلّ استـدلال، هناك قضيّـة واحدة تلعب دوْر المبـدأ. وواحدة أخـرى تُستَمَدّ منهـا، أعني النتيجة، وهناك أخيراً فعـل الاستنتاج (الاستخـلاص) الذي بمـوجبه تـرتبط حقيقة الثـانية بحقيقـة الأولى ارتباطاً لا فكَّ له؛ فإذا كان الحكم المُستدلُّ عليه مُتَضَمَّنـاً سلفاً في الأول بحيث يُمكن أن يُستمـدّ منه دون وساطـة تصوّرٍ ثـالثٍ، فإنّـه يُسمى استدلالاً لامتـوسطاً (Consequentia immediata)؛ وكنتُ أفضِّل، من جهتي، أنْ أسمّيه استدلالاً فاهمياً. أما إذا كان بحاجة، بالإضافة إلى المعـرفة التي تؤسِّسـه، إلى حُكْم آخر كي يُنتـج النتيجة، فـإنّ الاستدلال يُسمّى استـدلالاً عقليـاً. ففي القضيّة «كلّ الناس هالكون» يُوجد مُسْبقاً القضايا: «بعض النـاس هالكـون» و«بعض الهالكـين أنـاس» و«لا شيء مما لا يهلك بـإنسان». وهـذه القضايـا هي إذنْ استنتاجـات لا متـوسـطة من الأولى. وعـلى العكس، ليست القضيّة «كـلّ العلماء هالكـون» متضمَّنة في الحكم المـذكـور (لأنّ أفهوم العلماء غيرُ حاضرٍ فيه البتّة)، ولا يُمكن أنْ تستمدّ منه إلّا بواسطة حكمٍ وسيط.

وفي كل استدلال عقلي أفكر أولاً قاعدة(major)(*) بـواسطة الفـاهمة، ومن ثَمَّ أُدْرِجُ معـرفةً تحت شرط القـاعدة(minor)(**)، بـواسطة الحـاكمة. وأخيـراً أُعيـنّ معـرفتي بمحمـول القـاعـدة

(*) مقدمة كبرى.

(**) مقدمة صغرى.

(Conclusio) (*) ، وبالتالي قبْلياً بواسطة العقْل. فالعلاقة التي تَضَعُها المقدِّمة الكبرى، كقاعدة بين معرفة وشرطها، تشكل إذنْ ضُروباً مختلفة من الاستدلالات العقلية. هناك إذنْ، من الاستدلالات العقلية بقدر ما هناك مِن كلِّ الأحكام بعامة من حيث تَفْتَرِق إلى ضروب حَسَب كيفيّة التعبير عن علاقة المعرفة في الفاهمة، أعني ثلاثة هي، الحَمْلية و الشرطيّة المتّصلة و الشرطية المُنْفَصِلة.

فإذا كانت الخلاصة معطاة كحُكْمٍ، كما يحصل غالباً، وأريد أنْ أرى ما إذا كان الحكم ينجم عن أحكام معطاة سابقاً، أعني عن أحكام قد فُكِّر بها موضوعٌ آخر تماماً، فإني أبحث في الفاهمة عن إثبات هذه الخلاصة، لأعرف ما إذا لم تكن موجودة فيها تحت شروط معيَّنة بموجب قاعدةٍ كليّة. فإنْ وجدتُ شرطاً منها وكان موضوع الخلاصة يُدرج تحت الشرط المعطى، تكن الخلاصة مستنتجة من القاعدة التي تصدق أيضاً على موضوعات أخرى للمعرفة. نرى بذلك أنّ العقل يسعى، في الاستدلال، إلى إحالة كَثْرةِ تنوّعِ معرفةِ الفاهمة إلى أقلِّ عددٍ من المبادىء (من الشروط الكلية) وإلى إضْفاء أسمى وحدةٍ عليها.

- ج -

في الاستعمال المحض للعقل

هل يمكن عَزْل العقْل، وهل يَظلّ العقْل مع ذلك مصدراً خاصاً للأفاهيم والأحكام التي لا تصدر إلّا عنه، والتي بها يكون على صلة بالموضوعات، أم تراه مجرد مَلَكة مُساعِدة من أجْل تزويد المعارف المعطاة بصورة معيَّنة هي الصورة المنطقية التي بها تُنسَّق معارف الفاهمة فيما بينها وتُلحق القواعد الدنيا بقواعد أعْلى منها (شرطها يتضمَّن في فلكه شرط الأولى) بمقارنتها قدر الإمكان فيما بينها؟ ذاك هو السؤال الذي سنهتمّ به أولاً. وبالفعل، إنّ ما يتطلّبه العقل كي يَضَع الفاهمة في ترابطٍ شامل مع ذاتها هو تنوّع القواعد ووحدة المبادىء، شأنه شأن الفاهمة التي تضع متنوِّع الحدس تحت أفاهيم، ومن خلال ذلك في اقْتران. لكنَّ مبدأ كهذا، لا يُمْلي على الأشياء أيَّ قانون، ولا يتضمَّن مبدأ إمكان معرفتها وتعيُّنها بما هي كذلك بعامة، بل إنّه مجرد قانون ذاتي للإقْتصاد في ثروة فاهمتنا، يقوم على إحالة استعمال الأفاهيم العام، من خلال مقارنتها، إلى أقلّ عددٍ ممكن، من دون أنْ يُخوِّلنا ذلك أنْ نُطالِب بأنْ تكونَ الموضوعات نفسها على مِثْل هذا التوافق الذي يُسهم في انسجام فاهمتنا وتوسّعها، وأن نَنْسُب في الوقت عيْنه إلى ذلك الشعار(**) مصداقيةً موضوعية. وبكلمة، إنَّ السؤال هو: هل يتضمَّن العقل في ذاته، أعني العقل المحض، قبْلياً، مبادىء وقواعد تأليفية، وماذا يمكن أنْ تكون هذه المبادىء؟.

وتزودنا طريقة العقل الصورية والمنطقية في الاستدلالات بإرشاد كافٍ للعثور على الأساس الذي يَجب أنْ يَستند إليه مبدأه الترسندالي في المعرفة التأليفية بالعقل المحض.

(*) خلاصة

(**) الشعار = Maxime، بدل من القانون الذاتي أعلاه (م. و).

وأولاً، لا يهتمّ الاستدلال العقلي بالحدوس كي يُخضعها لقواعد (كما تفعل الفاهمة مع مقولاتها) بلْ بأفاهيم وأحكام. فإن اهتمَّ العقل المحض، مع ذلك، بموضوعات، فلن يكون إذنْ على أي صلَة مباشرة لا بها ولا بحدسها، بل فقط بالفاهمة وأحكامها الموجِّهة بدءاً إلى الحواس وإلى حدسها، وذلك من أجل أنْ تُعينّ موضوعه. ليست الوحدة العقلية إذنْ وحدةَ تجربة ممكنة، بل وُحدةٌ مغايرة ماهوياً لهذه، من حيث هي وحدة فاهمية. إنّ: «كل ما يحصل فله سبب» ليس قط مبدأً يُعرف بالعقل ويُملى به. وهو يجعل وحدة التجربة ممكنة، ولا يَسْتعير شيئاً من العقل؛ ومن دون تلك الصلة بالتجربة الممكنة لم يكن يُمكنه بالاستناد إلى مجرد أفاهيم أنْ يُملي مثل تلك الوحدة التأليفية.

وثانياً، يبحث العقل في استعماله المنطقي عن الشرط الكلّي لِحُكمه (للخلاصة). والاستدلال نفسه ليس سوى حكمٍ بواسطة إدراج شرطه تحت قاعدة كُلّية (المقدِّمة الكبرى). لكنْ، بما أنّ هذه القاعدة تخضع بدورها لِبَحث العقل، وبما أنّه يجب أنْ نبحث بذلك (بواسطة قياسٍ سابق)(*) عن شرط الشرط وذلك إلى أبعد ما يمكن، فإنه يتضح أنَّ المبدأ الخاص للعقل بعامة (لاستعماله المنطقي) هو: العثور، لمعرفة الفاهمة المشروطة، على اللامشروط الذي يُنجز وحدتها.

لكنّ، هذا الشعار المنطقي لا يمكن أنْ يصير مبدأً للعقل المحض(**) إلاّ بالتسليم بأنه إذا ما أعطي المشروط فيجب أنْ تكون كلّ سلسلة الشروط اللاحقة له التي هي نفسها بالتالي سلسلة غير مشروطة، معطاة أيْضاً (أي متضمَّنة في الموضوع واقترانه).

والحال، إنَّ مبدأ العقل المحض هذا هو بوضوح مبدأ تأليفي. لأنَّ المشروط وإنْ كان على صلة بشرط ما، تحليلياً، فإنه ليس على صلةٍ باللامشروط، ويجب أيضاً أنْ تُشتق من ذلك المبدأ عدة قضايا تأليفية لا تعلم الفاهمة المحضة عنها شيئاً لأنه لا شغل لها إلاّ بموضوعات تجربة ممكنة، معرفتُها وتأليفها مشروطان أبداً. لكن اللامشروط، فيما لو كان قائماً حقاً، يمكن أن يُفحص بخاصة وفقاً لكل التعيّنات التي تميزه عن كلّ مشروط، ويجب عليه بالتالي أنْ يُقدِّم مادةً لقضايا تأليفية قبْلية كثيرة.

لكنَّ المبادىء التي تصدر عن ذلك المبدأ الأعلى للعقل المحض ستكون مفارِقة بالنظر إلى كل الظاهرات، أعني أنَّه لنْ يمكننا قط أنْ نَستعملها استعمالاً أمْبيرياً مطابقاً له. فهو يتميز كلياً عن كل مبادىء الفاهمة (التي استعمالها محايث تماماً لأنّ لا «موضوع» لها سوى إمكان التجربة). لكن، هل للمبدأ القائل «إنّ سلسلة الشروط (في تأليف الظاهرات أو حتى في تفكير الأشياء بعامّة) ترتفع إلى اللامشروط»، صوابيّة موضوعية أم لا، وما هي التَبِعات المتأتّية عن ذلك على الاستعمال الفاهمي الأمْبيري؛ أم أنّه لا يوجد، بالأحرى، في أيّ محلّ أيُّ مبدأٍ عقلي من هذا

(*) Prosyllogismus، هو القياس الذي نتيجته مقدمة لقياس آخر.

(**) الشعار Maxime هو مبدأ ذاتي، في حين أن المبدأ Prinzipium موضوعي، كما سيتضح ذلك لاحقاً.

النوع ذو مصداقية موضوعية، بل مجرد وَصِيَّة مَنْطقية تُملي علينا أنْ نقترب من تمامية الشروط للصعود دائماً إلى شروطٍ أعلى، وأن نُضْفي بذلك على معرفتنا أعلى وحدة عقلية ممكنة لنا؟. أقول هل إنَّ حاجة العقل هذه هي التي تُعَدُّ، بناءً على سوء فهم، بمثابة مبدأ ترسندالي للعقل المحض الذي يجرؤ على المصادرة التامية المطلقة لسلسلة الشروط في الموضوعات نفسها؛ وفي هذه الحالة، ما هي الأخطاء والأوهام التي يُمكن أنْ تندسّ في الاستدلالات التي مقدمتها الكبرى مستمدة من العقل المحض (والتي قد تكون مصادِرَة على المطلوب أكثر مما هي مُصادَرة) والتي ترتفع من التجربة إلى شروطها؟ ذاك ما علينا أن نفحصه في الديالكتيك الترسندالي الذي يجب الآن التوسّع به انطلاقاً من مَصَادِره الدفينة في العقل البشري. وأقسمه إلى بابين، يعالج الأوّل منها أفاهيم العقل المحض المفارقة، ويعالج الثاني الاستدلالات العقلية الديالكتيكية المُفارِقة.

الكتاب الأول
في أفاهيم العقل المحض

أياً كان شأن إمكان الأفاهيم عن العقل المحض، فإنها ليست أفاهيم مُتَفكَّرة وحسب، بل مستخلصة أيضاً. والأفاهيم الفاهمية مفكَّرة أيضاً قبلياً، قبل التجربة وبصددها؛ إلّا أنها لا تتضمن سوى وحدة التفكر حول الظاهرات من حيث يجب على هذه أن تنتمي بالضرورة إلى وعي أمْپيري ممكن، وهي وحدها تجعل معرفة موضوعٍ وتعيُّنه ممكنين. فهي تقدِّم إذنْ، المادة الأوليّة للاستدلال ولا تسبقها أيُّ أفاهيم قبْلية عن موضوعات، بحيث يمكن أنْ تستخلص منها. وفي المقابل، يتأسس واقعها الموضوعي على مجرَّد أنّه يجب دائماً أنْ يكون بالإمكان إظهارُ تطبيقها في التجربة لأنّها تشكِّل الصورة الذهنية لكلِّ تجربة.

لكنَّ لفظ الأُفْهوم العقلي يُظهر لنا مسبقاً أنّه لا يمكن أنْ ينحصر في حدود التجربة، لأنه يعود إلى معرفةٍ ليست كل المعرفة الأمْپيرية سوى جزءٍ منها (وقد يعود إلى كلّ التجربة الممكنة أو كل تأليفها الأمْپيري) ومعرفةٍ لا يمكن أنْ تَبْلغها تماماً أيُّ تجربةٍ متحقّقة على الرغم من أنّها تنتمي إليها دائماً. وكما تصلح الأفاهيم الفاهمية للفَهْم (للإدراكات) تصلح الأفاهيم العقلية للإستيعاء. وعندما تتضمَّن اللامشروط، تعني شيئاً ما تُدْخِل تحته كلَّ التجربة، إنما لا يكون بحدِّ ذاته موضوعَ تجربة، بلْ يقودنا إليه العقل في استدلالاته عن التجربة، ويقدّر ويقيس، وفقاً لهذه، درجة استعماله الأمپيرِيّ، لكنه شيء لا يشكِّل البتّة طرفاً في التأليف الأمْپيري. لكنْ، إذا كان لتلك الأفاهيم مصداقية موضوعية، فإنها يمكن أن تسمى conceptus ratiocinati (أفاهيم مستخلصة بطريقة صحيحة) وفي الحالة المعاكسة، فإنه يكون قد تمّ الحصول عليها بالحيلة على الأقل، عبر استدلال ظاهري، ويمكن أن نسمّيها conceptus ratiotinantes (أفاهيم مُماحِكة). لكن، بما أنَّ ذلك لا يمكن أنْ يُشرح إلاّ في الباب المخصص لاستدلالات العقل محض الديالكتيكية، فإنه لا يمكننا بَعدُ النظر إليها، بل إنّنا على سبيل الاستباق، وكما سمّينا مقولات

الأفاهيم الفاهمية المحضة، نطلق على أفاهيم العقل المحض اسماً جديداً وندعوها الأفكار الترْسندالية، ولسوف نوضح الآن هذه التسمية ونسوِّغها.

الفصل الأول

في الأفكار بعامة

على الرغم من الغنى الكبير لِلُغاتِنا، يجد المفكِّر نفسه غالباً في مأزق العثور على لفظٍ يُعبر بدقَّة عن أُفهومه الذي لا يمكنه أنْ يُعبِّر عنه، من دون ذلك اللفظ، بطريقة مفهومة لا للآخرين ولا حتى لنفسه. وتوليد الكلمات ادعاء تشريع في اللغة قلّما ينجح، ومن الحكمة قبل اللجوء إلى هذه الوسيلة المُريبة، أنْ نبحث في لغةٍ ميتة ومتقنة عما إذا كانت الفكرة موجودة مع لفظها المناسب لها. ففي حال كان الاستعمال القديم لذلك اللفظ قد غدا غير ثابت من جرّاء إهمال أصحابه، فإنه يجدر بنا بالأحرى أنْ ندعِّم فيه المعنى الذي كان خاصّاً به (حتى لو ظلّ من المشكوك فيه ما إذا كان له هذا المعنى بالضبط في ذلك الوقت) بدل أن نضيِّع كلَّ شيء من جرّاء عدم الفهم وحسب.

ولذا، إنْ وجد لفظٌ واحد للتعبير عن أُفهوم معينً، وكان هذا اللفظ في معناه الموروث يلائم بدقَّة ذلك الأُفهوم الذي من المهم جداً أنْ نميِّزه من أيِّ أفاهيم قريبة أُخرى، فإنّه من الحكمة ألاّ نُسْرِف فيه وألاّ نستعمله من أجل مجرد تنويع اللفظ كمرادِف محل ألفاظٍ أخرى، بل من الحكمة أنْ نحافظ بعناية على مدلولة الخاص، إذْ قد يحدث بسهولة أنْ يضيع اللفظ الذي لم يَحْظَ بالانتباه بصورةٍ خاصة، تحت ركام الألفاظ الأخرى التي لها معانٍ تبعد عنه كثيراً، وتضيعُ معه أيضاً الفكرة التي كان يُمكنه لوحده أنْ يحفظها.

لقد استخدم **أفلاطون** تعبير ((الفكرة)) استخداماً يُرينا أنَّه كان يفهم بذلك لا ما هو غير مُشتقّ من الحواس البتّة وحسب، بل ما يتخطى كثيراً أفاهيم الفاهمة التي انشغل **أرسطو** بها، إذْ لا يوجد قط في التجربة ما يناسبه. فقد كانت الأفكار عنده نماذج للأشياء نفسها وليس فقط مفاتيح للتجارب الممكنة على غرار المقولات. وقد صدرت، في رأيه، عن العقل الأسمى، ومنه انتقلت إلى العقل البشري، لكنَّ هذا الأخير لم يعد في حالته الأصلية، بل تراه يجهد ليستعيد أفكاره القديمة، التي أصبحت مُعْتِمة جداً، عن طريق التذكُّر (الذي يسمى الفلسفة). ولا أريد أن أنساق إلى أيِّ بحثٍ أدبي كي أُعينِّ المعنى الذي كان يُعْطيه الفيلسوف العظيم لتعبيره، بل أكتفي بملاحظة أنَّه ليس من الغريب أنْ نتوصل، إمّا في الحوار العادي وإمّا في الكتب، بمقارنة الأفكار التي يصدرها مؤلِّف على موضوعه، إلى فهمه أكثر مما فَهِم هو نفسه، لأنَّه لم يُعينِّ بشكلٍ وافٍ أُفهومه، ولأنَّه انْساق بذلك إلى الكلام، وحتى إلى التفكير ضدَّ مَقْصده الخاصّ.

لقد لاحظ **أفلاطون** بحقّ، أنّ مَلَكتنا المعرفية تنتابها حاجة أرْفع بكثير من الحاجة إلى تهجئة مجرّد ظاهرات وفقاً لقوانين الوحْدة التأليفية كي تستطيع أنْ تقرأها كتجربة، وأنَّ عقلنا يتطلّع

بطريقة طبيعية إلى معارف أعلى من أنْ يناسبها موضوع يمكن للتجربة أنْ تعطيه، إلاّ أنّها معارف لها واقعيتها وليست قط مجرد تخرُّصات.

وقد عثر أفلاطون، في الغالب، على أفكاره في كل ما هو عملي[1]، أعني في ما يستند إلى الحرية التي هي بدورها في عداد المعارف التي من إنتاج خاص للعقل. فَمَنْ يُرِدْ أنْ يستمدَّ من التجربة أفاهيم الفضيلة أو مَنْ يُرِدْ (كما فعل كثيرون حقاً) أنْ يعطي أنموذَجاً لمصدر المعارف ما لا يمكنه قط أنْ يصلح إلاّ مثلاً إيضاحياً ناقصاً، مَنْ يُرِدْ ذلك يحوِّلْ الفضيلة إلى لَبْس مُريب يتغيَّر حسب الأوْقات والظروف ولا يمكنه قط أنْ يصلح كقاعدة. وعلى العكس يمكن لكل واحد أنْ يرى، إذا ما قدّمنا له انساناً ما كأنموذج للفضيلة، أنّ في رأسه فقط إنما يوجد دائماً الأصل الحقيقي الذي به يقارن ذلك الأنموذج المزعوم، والذي وفقاً له فقط يقوّمه. لكن تلك هي فكرة الفضيلة، التي تصلح جميع موضوعات التجربة الممكنة بالنظر إليها كأمثلة بالطبع (أو أدلة على أن ما يستلزمه أفهوم العقل قابل للتنفيذ بدرجة ما) إلاّ أنها لا تصلح كصورة أصلية. فأن لا يتصرّف إنسانٌ البتّة بطريقة مطابقة لِما تتضمّنه الفكرة المحضة عن الفضيلة فإنّ ذلك لا يدلُّل على أيّ شيءٍ خرافي في تلك الفكرة. لأنّ ذلك لا يمنع أن يكون كلّ حكم، على القيمة الخُلقية أو اللاقيمة، ممكناً فقط بواسطة تلك الفكرة. فهي إذنْ بالضرورة أساس كلِّ تقدّم نحو الكمال الخُلقي، مهما كنّا بعيدين عنه من جرّاء العوائق التي نصادفها في الطبيعة البشرية والتي يمكن أن نُعيِّنَ درجتها.

لقد أصبحت جمهورية أفلاطون مثلاً بارزاً يُضْرب على الكمال المتوهَّم الذي لا يمكن أنْ يجد مستقرّه إلاّ في رأس مفكرٍ خالي الأشغال. وقد رأى بْروكَرْ مُضحكاً أنْ يزعم الفيلسوف أنَّ أميراً لا يحكم قط بشكلٍ جيدٍ إنْ لمْ يُشارك بالأفكار. لكنْ، يجدر بالأحرى (حيث تركنا ذاك الرجل الفذّ دون مساعدة) التمسُّكُ بهذه الفِكرة وإبرازُها، بِفَضْل جهودٍ جديدة، بدل رَمْيها كفكرةٍ لا جدوى منها بِحجَّةٍ مسكينةٍ جداً ومضرّة جداً، حجّةِ أنّها غيرُ قابلةٍ للتحقيق. إنَّ دستوراً يهدف إلى أوسع حرية بشرية بموجب قوانين تسمح لحريّة كلِّ واحد أنْ تقوم هي وحرية الآخرين بأسرهم (وليس إلى أكبر سعادة ممكنة، لأنَّ هذه تتبع تلك تلقائياً) لهو على الأقل فكرةٌ ضرورية يجب أنْ تُشكِّل أساساً لا للخطوط العريضة لدستورٍ مدنيٍّ وحسب، بل أيضاً لكلِّ القوانين، حيث يجب أنْ يُصْرَف النظر منذ البداية عن العوائق التي ربما لا تصدر بشكل حتمي عن الطبيعة البشرية أكثر مما تصدر عن اهمالنا للأفكار الحقيقية في التشريع. ذلك أنّه ليس ثمة أكثر ضرراً وأكثر قدحاً بالفيلسوف من الاعتداد، كما يعتّد العامّي، بتجربة مضادّة مزعومة حين كان يمكن أن لا توجد هذه التجربة بالمرّة لو أن تلك الترتيبات القائمة على الأفكار أقيمتْ في الوقت

(1) لقد كان يوسّع أفهومه ليشمل المعارف النظرية فقط شرط أنْ تكون محضة ومعطاة قبلياً تماماً، والرياضة نفسها التي ليس موضوعها بخارج عن التجربة الممكنة. ولا يمكنني أنْ أتابعه في ذلك أكثر مما أفعل في تسويغه الصوفي لتلك الأفكار، أو حين يُبالغ، فيُؤَمْثِنُها نوعاً ما؛ إلاّ أنّ اللغة السامية التي كان يستخدمها في هذا الحقل تحتمل بالفعل تأويلاً أكثر اعتدالاً ومطابقةً لطبيعة الأشياء.

المناسب ولو لمْ تأتِ الأفاهيم الفظّة، لأنّها بالضبط مستمدّة من التجربة، على كل مقصد حسن بحلولها محلّ تلك الأفكار. فكلّما كان التشريع والحُكْم مطابقاً لتلك الأفكار، كلما نَدُرتْ العقوبات. ومن المعقول تماماً أنْ نزعم (كما فعل أفلاطون) أنّه لو كان التشريع متساوقاً تماماً معها، لما كنا بحاجة لأيّ عقوبة. لكنّ، على الرغم من أنّ ذلك لنْ يحصل ذات مرة، فإن الفكرة التي تتّخذ هذا الحد الأقصى أنموذجاً لها، وتنتظم وفقاً له لتقرّب وضع البشر القانوني أبداً من أكبر كمالٍ ممكن، لهي فكرة صحيحة كلياً. لأنه، أياً كان عُلُوّ الدرجة التي على البشرية أنْ تتوقّف عندها، وأياً كان كِبَرُ المسافة التي تظل بالضرورة بين الفكرة وتحقيقها، فإنه لا يمكن لأحد أنْ يُعيِّنَ ذلك، ويجب بالضبط أنْ لا يُعيِّنه، لأن المسألة هي مسألة الحرية التي يمكن أن تتخطى كل حدٍّ مرسوم.

لكنّ أفلاطون يجد، وبحقّ، براهينَ بيّنةً، لا حيث يُظهِر العقل البشري سببيّةً حقيقية، أو حيث تكون الأفكار عِللاً فاعلة (في الأفعال وفي موضوعاتها)، أعني، لا في الأخلاق وحسب، بل أيضاً بالنظر إلى الطبيعة نفسها، براهينَ بيّنةً على أنّ هذه الطبيعة تستمدُّ أصلها من الأفكار. وتظهر نبتةٌ وحيوانٌ واتساقٌ منتظمٌ لبُنْيانِ العالم (وإذن أيضاً كل نظام الطبيعة على الأرجح) إظهاراً بيّناً أنّ كلّ ذلك ليس ممكناً إلاّ بموجب أفكار. ومع أنّه ليس ثمة من مخلوقٍ فرديٍ واحد، ضمن شروط وجوده الفردية، يطابق تماماً فكرة أكبر كمالٍ لنوعه (كما قلّما يطابق الإنسان فكرة الانسانية التي يحملها في نفسه بوصفها الصورة الأصل لأفعاله) فإنّ هذه الأفكار متعيّنة فردياً بشكل ثابت وكليٍّ في الفاهمة الأسمى، وهي العلل الأصلية للأشياء؛ ووحدها، كليّةُ رَبْطِها في العالم بأسره، تتطابق تماماً مع الفكرة التي لدينا عنها. وباستثناء المبالغة في التَعْبير، فإنّ الفِعْل الذي به ارتفع ذهن هذا الفيلسوف من تأمُّل نُسَخِ نظام العالم الفيزيائي إلى ترابطه المعماري وفقاً لغايات، أي وفقاً لأفكار، لَهُو جَهدٌ يستحقّ الإحترام ويستحقّ أنْ يُقلَّد. أمّا بالنظر إلى ما يخص مبادىء الأخلاق والتشريع والدين حيث تجعل الأفكار بدءاً التجربة نفسها (الخير) ممكنةً، على الرغم من أنّه ليس بوسعها قطّ أنْ تجد تعبيرها الكامل فيها، فإنّ لذلك الفِعْل فَضْلاً خاصاً جداً نُسيءُ معرفته بمجرّد أنْ نُحاكِمَهَ بموجب نفسِ القواعد الأمْبيرية التي يجب أنْ تَفْقد مصداقيتها كمبادىء بسبب تلك الأفكار بالضبط. ذلك أنّ التجربة هي التي تُزوِّدنا بالقاعدة وتشكّل مصدر الحقيقة بالنظر إلى الطبيعة؛ أما بالنظر إلى القوانين الخلقية، فإنّ التجربة هي (للأسف) أمّ الترائي؛ وإنّه من المستنكر جداً أنْ نُريد اسْتمداد قوانين ما يجب أن أفعل مما هو حاصل، أو أن نحصرها به.

وبدلاً من الإنْصراف إلى كلّ تلك التأمّلات التي يصبّ تحقيقها المناسب بالفعل في مجد الفلسفة الخاص، فَلْنهتمّ الآن بعملٍ هو أقلُّ بريقاً بكثير، إنما ليس من دون كرامة، أعني، فلنُنظِّفْ ولْنَدعمِ الأرض التي ستحمل البُنيان الخلقي الجليل، تلك الأرض التي تخترقها ضروبٌ عديدة من جحور الخُلْد التي حفرها العقل بأملٍ كبير بحثاً عن الكنوز إنّما عبثاً، والتي تهدّد صلابة البنيان المُزْمع إنشاؤه. فالاستعمال الترسندالي للعقل المحض ومبادئه وأفكاره، ذاك ما يُهمُّنا

الآن أنْ نعرفه بدقّة كي يمكن أنْ نُعيِّن ونُقوِّم تقويماً مناسباً تأثيرَ العقل المحض وقيمتَه. لكنْ، قبْل الانتهاء من هذا المدخل، أرجو أولئك الذين تُعزّ عليهم الفلسفة (الأمر الذي يقال أكثر مما يصادف عادة)، إذ ما اقتنعوا بما سبق أن قلته وبما سيلي، أنْ يُحيطوا برعايتهم تَعْبير الفكرة في مدلوله الأصْلي كي لا يُخْلط بعد الآن بتعابير أُخرى تُستعمَل عادةً للدلالة على كلّ ضروب التصورات من دون أيِّ نظام دقيق، مما يُلحق أعظم الأذى بالعِلْم، مع أنَّه لا تَنْقصُنا التسميات المخصّصة تماماً لكلّ ضربٍ من التصورات كي نضطّر إلى الاعتداء على مُلْكيّة ضربٍ آخر. وهاكمْ سلّماً متدرجاً بها: فاسم الجنس هو التصوّر بعامة(repraesentatio). وتحته يقع تصوّر مع وَعْي (*)(perceptio). والإدراك الذي على صلة بالذات فقط بوصفه تَغيُّراً في حالها هو الإحساس (sensatio)، والإدراك الموضوعي هو المعرفة (Cognitio). وهذه الأخيرة هي إمّا حدس أو أفْهوم (intuitus vel conceptus). والأول على صِلة لا متوسِّطة بالموضوع، وهو مفرد؛ أما الثاني فعلى صلةٍ متوسّطةٍ به بواسطة علامةٍ يمكن أنْ تكون مشتَرَكةً بين عدَّة أشياء. والأفْهوم هو إمّا أمْبيري وإمّا محض؛ والأفهوم المحض من حيث يقوم أصله في الفاهمة وحدها (وليس في خَيْلٍ محض من أخيلة الحساسية) يدعى(**) Notio. والأفهوم الذي من المقولات والذي يتخطى إمْكانَ التجربة هو الفكرة أو الأفْهوم العقلي، وما إنْ نعتاد على هذه الفروقات حتى لا يعود بإمكاننا تَحَمُّل أنْ تُطلَق الفكرة على تصوّر اللون الأحمر الذي يجب أنْ لا نُسمِّيه قط مقولة (أُفهوماً فاهمياً).

الفصل الثاني

في الأفكار الترسندالية

لقد أعْطتنا التحليلات الترسندالية مثلاً على كيف يمكن لمجرّد الصورة المنطقية لمعرفتنا أنْ تتضمن أصْل الأفاهيم القبلية المحضة التي تصور الموضوعات قبل كل تجربة، أو التي تشير بالأحرى إلى الوحدة التأليفية التي وحدها تجعل المعرفة الأمبيرية للموضوعات ممكنة، وقد وَلَّدتْ صورة الأحكام (بتحوُّلها إلى أفْهوم لتأليف الحدوس) مقولاتٍ توجِّه كلَّ استعمال فاهمي في التجربة. وعلى النحو نفسه، يمكننا أنْ نتوقع، قياساً على المقولات أنْ تكون صورة الاستدلالات عندما تُطبَّق على الوحدة التأليفية للحدوس، متضمِّنةً أصْل أفاهيم قبلية خاصّة يمكن أنْ تُسمّى أفاهيم عقلية محضة أو أفكاراً ترسندالية. وأن تُعيِّن الاستعمال الفاهمي في شمول التجربة بأسرها وفقاً لمبادىء.

وتقوم وظيفة العقل في استدلالاته في دفع المعرفة وفقاً لأفاهيم إلى الكُلِّية، والاستدلال العقلي نفسه هو حُكْم متعيِّن قبلياً في كلِّ ما صَدَق شرطه. فالقضية «قَيْسٌ هالك»، يمكن أنْ

(*) إدراك

(**) معنى عام = مقولة.

استمدَّها أيضاً من التجربة وبالفاهمة وحدها. لكني أبحث عن أفْهوم يتضمّن الشرط الذي بموجبه يُعْطى المحمولُ (إثبات بعامة) لِهذا الحكم (أيْ أفْهومِ الإنسان هنا)، وبعد أنْ أدرج تحت هذا الشرط المتّخذ في كلّ ما صَدَقه (كلّ الناس هالكون) أعينّ بموجب ذلك معرفة موضوعي (قَيْسٌ هالك).

وعليه، فإنّنا، في خلاصة استدلال عقلي، نَقْصُر المحمولَ على موضوعٍ معينٍّ بموجب شرطٍ معينٍ، بعد أنْ نكون قد فكّرناه مِنْ قَبْلُ في المقدِّمة الكبرى في كل ما صَدَقه. ويُسمّى كَمُّ المَاصَدَق الكاملُ هذا، بالنسبة إلى مثل ذلك الشرط، كليّةً (universalitas) ويناسبها في تأليف الحدوس جُمْلة (universitas) الشروط(*). فالأفهوم العقلي الترسندالي ليس إذنْ سوى أفْهوم جُمْلة الشروط التي لمشروط معطى. لكن بما أن اللامشروط وحده يجعل جُمْلة الشروط ممكنة، وبما أنَّ جملة الشروط هي بالمقابل لا مشروطة بدورها دائماً، فإنّه يُمكن أنْ نُعرِّف الأفهوم العقلي المحض بعامّة، بأنّه أفْهوم اللا مشروط من حيث يتضمن مبدأ تأليف المشروط.

والحال، أنّه بِقَدر ما هناك من علاقاتٍ تَتَصوّرها الفاهمةُ بواسطة المقولات بقدر ما سيكون هناك أيْضاً من أفاهيم عقليةٍ محضة، وسيكون هناك إذنْ: أولاً، لا مشروطُ التأليف الحمليّ في الحامل، وثانياً، لا مشروطُ التأليف الشرطي المتصل لأطراف سلسلة، وثالثاً لا مشروط التأليف الشرطي المنفصل للأجزاء في السستام.

وتلك هي بالفِعْل، مختلف ضروب الاستدلالات العقلية التي يسعى كلٌّ منها إلى اللامشروط بقياسٍ سابق؛ فالأوّل يسعى إلى حاملٍ لمْ يَعد هو نفسه محمولاً، والثاني إلى افتراضٍ لا يعود يفترض شيئاً، والثالث إلى مُجمَّعِ أطرافٍ للقسمة لا يَستلزم أيَّ شيءٍ آخر كي يُنجز قسمةَ الأفْهوم. وعليه، فإنَّ الأفاهيم العقلية المحضة عن الجُمْلة في تأليف الشروط هي ضرورية على الأقل كمهامّ تصلح لدفع وِحدَة الفاهمة قَدْر الإمكان نحو اللامشروط وتجد أساسها في طبيعة العقل البشري على الرغم من أنّه، فيما عدا ذلك، قد لا يكون لتلك الأفاهيم التِرْسِنْدالية في العيان أيُّ استعمالٍ ملائمٍ ومن أنَّ لا فائدة لها من ثَمَّ سوى دَفْعِ الفاهمة في وجهةٍ يبقى فيها استعمالُها مع توسّعه إلى أقصى مدى، مُتَّسِقاً إتّساقاً شاملاً.

لكنْ، ونحن نقول هنا جُمْلة الشروط واللامشروط بوصفها العنوان المُشْتَرك لكلّ الأفاهيم العقلية، إذا بنا نَقَع على تعبيرٍ لا يُمكن أنْ نَسْتغني عنه مَعَ أنَّ الإلْتباس العالِق به من طول سوءِ الاستعمال، يمنعنا مِن استعماله بأمان. فلفظُ مُطلق هو مِن الألفاظ القليلة التي كانت تعبّر في معناها الأصلي عن أفهومٍ لم يَكُن يُعبَّر عنه في ذلك الزمن أيُّ لفظٍ آخر في اللغة نفسها، وإضاعَتُه أو ما يوازي ذلك، أعني، استعماله غير الدقيق يؤدي بالضرورة إلى إضاعة الأفهوم نفسه الذي لا يمكن للعقل، وهو منهمك به جداً، أن يستغني عنه من دون أن يلحق كبير الأذى بكل الأحكام الترسندالية. ونستعمل اليوم غالباً لفظ absolut(**) للتعبير فقط عما نرى إليه بصدد

(*) Die Allheit (universites) der Totalıtät der Bedingungen.

(**) مطلق.

شيءٍ في ذاته ويصدق إذن جوّانياً. وبهذا المعنى، فإن لفظ الممكن اطلاقاً يعني ما هو ممكن في ذاته (interne)(*). وذاك أقل ما يمكن قوله بالفِعْل عن الموضوع. ويستعمل أيضاً بالمقابل أحياناً للدلالة على شيء يصدق من كل الجهات (من غير قيود) (مثال السلطة المطلقة)؛ ولفظ ممكن بالمطلق في هذه الحالة يعني ما هو ممكن من كل وجهات النظر ومن كل الجهات، وذاك أكثر ما يمكن قوله هذه المرة عن إمكان شيء. والحال، إنّ هذين المعنيين يتوافقان بعض الأحيان، وعلى سبيل المثال: ما هو غير ممكن ضمنياً هو غير ممكن من كلّ الجهات وبالتالي غير ممكن إطلاقاً؛ هذا صحيح، إلاّ أنّ الواحد منهما يبتعد في أغلب الحالات كثيراً جداً عن الآخر، فمن كوْن الشيء ممكناً في ذاته لا يمكنني قطّ أنْ أستخلِص أنّه ممكن من جميع الجهات، وبالتالي أنّه ممكن إطلاقاً. أضف، إنّني سأُبيِّن لاحقاً، أنّ الضرورة المطلقة لا تخضع في كل الحالات للضرورة الجوّانية، وإنّه يجب ألاّ تُعَدّ مساويةً لها. فشيءٌ يكون ضِدُّه غيرَ ممكنٍ جوانياً، له بالتأكيد، بمثابة ضدٍّ، شيءٌ غيرُ ممكنٍ من كلِّ الجهات، وهو من ثَمَّ ضروريٌ إطلاقاً. أما من كون الشيء ضرورياً إطلاقاً، فليس لي الحقّ بأنْ أستنتِج الإمتناعَ الجوانيّ لضدِّه، أعني إنّه يمتنع عليّ أنْ أستنتج أنّ الضرورة المطلقة للأشياء هي ضرورة جوّانية، لأنّ هذه الضرورة هي في بعض الحالات لفظٌ فارغ تماماً، لا يمكن أنْ نَربطَ به أيَّ أُفْهوم؛ في حين أنّ ضرورة الشيء من كل الجهات (من حيث كل الممكن) تَستلزِم تعيُّناتٍ خاصّة جداً. لكنْ، بما أنّه لا يمكن للفيلسوف أنْ يكون لا مبالياً إزاء إضاعة أفهوم ذي تطبيق واسع في الفلسفة النظرية، فإني آمل أيضاً ألاّ يُنظر بلا مبالاة إلى الجهد الذي نبذله في تعيين اللفظ الذي يعلّق به هذا الأُفهوم، وفي المحافظة عليه بعناية.

سأستخدم إذن لفظ المطلق بذلك المعنى الأوسع، وضدّه، في ما ليس له سوى مصداقية نسبية أو من منظارٍ خاص؛ لأنّ مصداقية الأخير تنحصر ضمن شروط، في حين يصدق الأوّل بلا حصر.

والحال، إن الأُفهوم العقلي الترْسِنْدالي يَنْطبق أبداً وحصراً على الجملة المطلقة في تأليف الشروط، ولا يتوقّف قطّ إلاّ عند اللامشروط إطلاقاً أيْ من جميع الجهات. ذلك أنّ العقل المحض يترك كلّ شيءٍ للفاهمة التي هي، بدءاً، على صِلةٍ بموضوعات الحدس، أو بالأحرى بتأْليفها في المَخيِّلة؛ ويحتفظ لنفسه فقط بالجُمْلة المُطلقة في استعمال الأفاهيم الفاهمية، ويسعى إلى دَفْع الوحدة التأليفية المفكَّرة في المقولة حتى اللامشروط إطلاقاً. يُمكن إذن أنْ نُسمّي هذه الجملة الوحدة العقلية للظاهرات، مثلما يمكن أنْ نُسمّي تلك التي تعبر عنها المقولة الوحدة الفاهمية. وعليه فليس العقلُ على صلةٍ إلاّ بالاستعمال الفاهمي، وليس، حقاً، من حيث يتضمّن مبدأ تجربةٍ ممكنة (لأنّ الجُملة المطلقة للشروط ليست أُفْهوماً يُستعمل في تجربةٍ لأنّ لا تجربة غير مشروطة) بل لكي يُملي عليه وجهته نحو وحدةٍ معينة ليس لدى الفاهمة أيُّ أفهومٍ عنها، بل

(*) جوانياً.

وحدة تسعى إلى أنْ تجمع في ((كلٍّ)) مطلق كلَّ الأفعال الفاهمية بالنظر إلى كلِّ موضوع. وعليه فإنَّ الاستعمال الموضوعي للأفاهيم العقلية المحضة هو أبداً استعمالٌ مفارق في حين يَجب أنْ يكون استعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة وفقاً لطبيعته محايثاً أبداً لأنَّه يقتصر فقط على التجربة الممكنة.

وأفهم بـ ((الفكرة)) أُفهوماً عقلياً ضرورياً لا يُطابقه أيُّ موضوع معطى في الحواس. فالأفاهيم العقلية المحضة التي نرى إليها الآن هي إذن أفكار ترسندالية، وهي أفاهيم للعقل المحض لأنها ترى إلى كل معرفة تجريبيّة بوصفها متعينة بجملة الشروط المطلقة. وهي ليست مُشَكَّلة اعتباطاً، بل على العكس، تفرضها طبيعةُ العقل عينها، فهي إذنْ على صلةٍ بكلِّ الاستعمال الفاهمي بالضرورة. وهي أخيراً مفارِقة، وتتخطى حدودَ كلِّ تجربةٍ، حيث لا يمكن إذنْ لأيِّ موضوعٍ مطابقٍ للفكرة الترْسِنْدالية أنْ يُمثَّل قطّ. فعندما نُسمّي فكرة نقول كثيراً جداً بالنظر إلى الشيء (كموضوع للفاهمة المحضة) لكنّنا نقول قليلاً جداً بالنظر إلى الحامل (أعني بالنظر إلى تحقّقه وفق الشروط الأمْپيرية)؛ وذلك بالضبط لأنّ الفكرة كأفهومٍ للأقصى لا يمكن أنْ تُعطى قطّ عياناً بشكلٍ مطابق. لكن بما أنَّ هذه المطابقة هي أصلاً كلُّ مقصد العقل في استعماله محض النظري، وبما أنَّ الإقتراب من أُفهومٍ دون التمكن من بلوغه البتّة في التنفيذ، يعني إضاعته كليّاً، فإنه يقال عن مثل هذا الأفهوم إنّه مجرّد فكرة. وبالمثل، يمكن أنْ نقول: إنّ الجملة المطلقة لكل الظاهرات هي مجرد فكرة، ذلك أنّها تَظلّ مُشْكلةً بلا حلّ لأننا لا نستطيع أبداً أنْ نحققها في خَيْل. وعلى العكس، بما أنَّ المَطلوب في الإستعمال العملي للفاهمة، مجرد التنفيذ بموجب قواعد، فإنَّ فكرة العقل العملي يمكن دائماً أنْ تعطى حقاً، وإن فقط جزئياً، في العيان، بل إنّها الشرط الذي لا بدَّ منه لكلِّ استعمالٍ عملي للعقل. وتنفيذ هذه الفكرة هو دائماً محدود وناقص، إنما بحدودٍ غير قابلة للتعيين، فهي من ثمّ دائماً تحت تأثير أُفهوم كمالٍ مطلق. وعليه فإنَّ الفكرة العملية هي دائماً عظيمةُ الخِصْب وواجبةُ الضرورة بالنظر إلى الأفعال المتحقّقة. فمنها يَستمِدّ العقل المحض العِلّيّة اللازمة لكي يُولِّد ما يتضمنه أُفهومه. لذا لا يمكن أن نقول عن الحكمة بنوعٍ من الإزْدراء: ليست سوى فكرة؛ بل على العكس، بفعل كونها بالذات فكرة الوحدة الضروريةَ لكل الغايات الممكنة، يجب أن تصلح كقاعدة لكلّ العملي بوصفها شرطاً أصلياً أو حصرياً على الأقل.

والحال، على الرغم من أنّه يجب أنْ نقول عن الأفاهيم العقلية الترْسِنْدالية إنّها: ليست سوى أفْكار، فإننا لا نذهب إلى حدّ حِسْبانها نافلةً وباطلة. إذْ، وحتى لوْ لمْ يُمكن لأيِّ موضوعٍ أنْ يتعينّ بها، فإنها قدْ تصلح في الأساس، وبشكلٍ غير ملحوظ، بمثابة «قانون» للفاهمة، من أجل استعمالها الموسَّع والمتّسِق؛ ومع أنّه لا يمكنها أنْ تعرف به أيَّ موضوع غير تلك الموضوعات التي كانت لتعرفها بموجب أفاهيمها إلاّ أنها تجد نفسها موجَّهة بطريقة أفضل وإلى مسافة أبعد إلى أمام في تلك المعرفة. ولَنْ أُضيف أنَّ هذه الأفكار قد يمكنها أنْ تؤمِّن العبور من أفاهيم الطبيعة إلى الأفاهيم العملية، وتُزوِّد على هذا النحو، الأفكار الخُلقية نفسها بصلابةٍ وترابطٍ مع المعارف النظرية للعقل. ويجب أنْ نَترقَّب شرح كل ذلك لاحقاً.

ونـترك جانبـاً هنا، وفقـاً لمقصدنـا، الأفكار العمليـة، ولا نرى إلى العقـل إلاّ في استعماله النظري وعلى نحو أضيق من ذلك بعـد، أعني إلاّ في استعمالـه الترسنـدالي. وعلينا هنـا أنْ نتبع المسار نفسه الذي اتبعناه أعلاه في تسويغ المقولات، أعني أنْ نفحص الصـورة المنطقيـة للمعرفـة العقلية لنرى ما إذا كان العقل، بذلك أيضاً، مصدراً لأفاهيم تُرينا الموضوعات في ذاتها بـوصفها متعينةً، تأليفياً وقبلياً، بالنظر إلى وظيفةٍ من وظائف العقل.

والعقل من حيث هو القدرة على صورة منطقيّة معيَّنة للمعرفة، هـو القدرة عـلى الإستدلال، عـلى الحكم بتوسُّط (بـإدراج شرط حكم ممكن تحت شرط حكمٍ معـطى). والحكم المعـطى هـو القاعدة الكليَّة، المقدِّمة الكبرى (Major). وإدْراجُ شرطِ حُكمٍ آخر ممكنٍ تحت شرط القـاعدة، هو المقدِّمة الصغرى (Minor). والحكمُ المتحقِّق الذي يُعلِن إثبات القـاعدة في الحـالة المدرجة، هو الخلاصة (Conclusio). بمعنى، أنَّ القاعدة تقول أمراً كليّاً ما، تحت شرط معيَّن. والحال، إن شرط القاعدة يوجد في حـالة حـاصلة. إذن، ما يصـدق كلياً تحت ذلـك الشرط يُنظَر إليـه أيضاً بوصفه صادقاً في الحالة الحاصلة (المنطويـة على هذا الشرط). ونرى بسهولة، أن العَقْل يصل، بـأفعالٍ فـاهمية تشكِّـل سلسلة شروط، إلى معرفـة. فإذا كنت لا أصـل إلى هذه القضيـة: «كل الأجسـام متغيرة»، إلاّ انـطلاقاً من تلك المعـرفة الأبعـد (التي ليس فيها بعـد أفهـوم الجسم وإنْ كـانت تتضمن شرطه): «كـل مركَّب متغـيّر»؛ ومن هذه إلى أخـرى أقربِ منـدرجـة تحت شرط الأولى «الأجسام مركبة»؛ ومن هذه إلى ثالثة تَقْرِن بها المعرفة البعيدة (المُتغيِّر) بـالمعرفـة الحاضرة: «إذن الأجسـام متغـيِّرة»؛ فهـذا يعني أني أصِـلُ بسلسلةٍ من الشروط (المقـدِّمـات) إلى معـرفـةٍ (خلاصة). والحـال أن كل سلسلة يكـون مُعامِلهـا معطى (وسـواء كان الحكم حمليـاً أم شرطياً) يمكن أنْ تُتابع؛ ومن ثَمَّ، فإن هذا الفِعْل العقلي نفسه يؤدي إلى ratiocinatio polysyllogistica(*) أي إلى سلسلة استدلالات، يمكن أن تُتابع، إنْ لجهة الشُروط(per prosyllogismos)(**) وإن لجهة المشروط (per episyllogismos)(***) إلى أبعادٍ غير متعينة.

لكنْ، سرعان ما نُلاحظ أنَّ سلسلة الأقيسة السـابقة، أعْني المعـارفَ المُتابَعـة لجهة مبـادىء معرفةٍ معطاة، أوْ لجهة شروطها، وبتعبير آخر، أنّ تسلسل الاستدلالات الصاعد، يجب أنْ يَنْهج إزاء القدرة العقلية نهجاً مختلفاً عن التسلسل الهابط، أي بشكـل مختلف عن التقدّم الـذي يُحرِزُه العَقْل بالأقيسة اللاحقة لجهة المشروط. إذْ لمّا كانت المعرفة غير معطاة في الحالة الأولى إلاّ بوصفها مشروطةً، فإنّه ليس بوسعنا بلوغُها بـواسطة العقـل إلاّ إذا افْترضنـا على الأقـلّ أنَّ جميع أطـراف السلسلة معـطاة من جهة الشروط (الجُمْلة في سلسلة المقـدِّمات)، وبهـذا الافْـتراض وحـده إنّمـا يكـون الحكم المذكور ممكناً قبْلياً. وعـلى العكس لا نفكِّر لجهـة المشروط، أو الاستنتـاجـات، إلاّ سلسلةً في صيرورة، وليس سلسلةً مفترضـة سلفاً كـاملةً أو معطاة؛ ولا نفكِّـر بالتـالي إلاّ تقدّمـاً

(*) استدلال مُتعدِّد الأقيسة.

(*) بقياس سابق.

(***) بقياس لاحق.

بالقوة. فإذا ما نُظِر إذن إلى معرفة بوصفها مشروطة، فإنّ العقل يجد نفسه مرغماً عندها على النظر إلى تسلسل الشروط وفق خطّ صاعد بوصفه خطأً ناجزاً ومُعطىً في جملته، لكنْ، لو نَظَر إلى المعرفة نفسها في الوقت عينه، كشرطٍ لمعارفَ أخرى تُشكِّل فيما بينها سلسلةً من الاستنتاجات وفق خطٍّ هابط، لأمكن له أنْ يظلّ لا مبالياً بالمَرّة بمعرفة إلى أيِّ حدٍّ يَصِل التقدُّم a parte posteriori(*) وما إذا كانت جملة هذه السلسلة ممكنة أيَّ إمكان؛ لأنه ليس بحاجة إلى سلسلة مِن هذا النوعِ مِن مبادئه a parte priori (**). فسواءٌ، إذن، كان، أم لم يكن، لتسلسلِ المقدِّمات لجهة الشّروط، نقطةُ إنطلاقٍ كشرطٍ أعلى، وسواء بالتالي، كان أم لم يكن، من دون حدود a parte priori فإنه يجب أن يتضمَّن دائماً جُمْلة الشرط، حتى لو افترضنا أنّه لا يمكن أن نَبْلغه قطّ؛ ويجب أنْ تكون السلسلة بأسرها صحيحةً بالمطلق، حتّى يمكن للمشروط، الذي يُنظَر إليه كخلاصة، أنْ يُحسب صحيحاً. وذاك ما يسْتلزِمه العقل الذي يقدِّم معرفته بوصفها متعينةً قبلياً وضروريةً إمّا في ذاتها، وعندها لن تكون بحاجة لأيِّ مبدأ، وإمَّا، في حال كونها مُشْتَقّة، كطرفٍ في سلسلة مبادىءٍ هي الأخرى صحيحة بالمطلق.

الفصل الثالث
سستام الأفكار الترسندالية

ليس علينا أن نَنْشغِل هنا بالديالكتيك المنطقي الذي يُجرِّد المعرفة من كلّ مضمون، ويكتفي بكشف التراثي الخاطىء في صورة الاستدلالات العقلية، بل بالديالكتيك التِرْسِنْدالي الذي يجب أنْ يتضمَّن، بشكل قَبْلي تماماً، أصْل معارف معيَّنة بناء على العقل المحض وأفاهيم مستخلصة لا يمكن لموضوعها قطّ أنْ يُعطى أمْپيرياً، وتقع من ثَمّ خارجَ قدرة الفاهمة المحضة كليّاً. وقد اسْتنتجنا، من الصِلة الطبيعيّة التي يجب أنْ تقوم بين الاستعمال التِرْسِنْدالي لمعرفتنا سواء في الاستدلالات أم في الأحكام وبين استعمالها المنطقي، أنّ هناك ثلاثة ضروب وحسبْ من الاستدلالات الديالكتيكية التي هي على صلة بضروبٍ ثلاثة من الاستدلالات التي بها يمكن للعقل أنْ ينطلق من مبادىء إلى معارف، وأنَّ عمله بأسره هو أن يرتفع من التأليف المشروط الذي تظلّ الفاهمة عالقة فيه أبداً إلى تأليفٍ غير مشروط لا يمكنها قطّ أنْ تبلغه.

والحال، إنّ كل ما يمكن أن يكون لتصوراتنا من صلة بعامة هو: 1) الصلة بالذات، 2) الصلة بالأشياء، إما بوصفها ظاهرات وإما بوصفها موضوعات للتفكير بعامة. فلو جمعنا هذا الانقسام إلى الأوّل لرأينا أنّ كل العلاقة التي بتصوّراتنا والتي يمكن أنْ نُكوِّن عنها أفهوماً أو فكرةً هي ثلاثية؛ 1) العلاقة بالذات؛ 2) العلاقة بتنوع الشيء في الظاهرة، 3) العلاقة بجميع الأشياء بعامة.

(*) الجهة الآخِر.

(**) الجهة الأول.

والحال، إن على الأفاهيم المحضة بعامة أنْ تهتم بوحدة التصورات التأليفية، أما أفاهيم العقل المحض (الأفكار الترسندالية) فتهتم بالوحدة التأليفية اللامشروطة لجميع الشروط بعامة. وعليه تندرج كل الأفكار الترسندالية تحت ثلاثة أصناف، **أولها، يتضمن الوحدة المطلقة (اللامشروطة) للذات المفكرة والثاني، يتضمن الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرة، والثالث، الوحدة المطلقة لشرط جميع موضوعات التفكير بعامة.**

والذات المفكرة هي موضوع السيكولوجيا وجملة كل الظاهرات (العالم) موضوع الكُسمولوجيا، والشيء الذي يتضمَّن الشرط الأعلى لإمْكان كلٍّ ما يمكن أن يُفكَّر (كائن كل الكائنات) هو موضوع الإلهيات. يُزوِّدنا العقل المحض إذنْ بفكرة عن النفسانيات التِرْسِنْدالية (Psychologia rationalis)، وعن علم تِرْسِنْدالي بالعالم (Cosmologia rationalis)، وأخيراً عن معرفة تِرْسِنْدالية بالله (theologia trancendantalis). ولا يمكن لمجرَّد مخطط أيِّ عِلْم من هذه العلوم أنْ يُرسم بالفاهمة حتى عندما يُؤازِرها الاستعمال المنطقي الأَسْمَى للعقل، أعني كلَّ الاستدلالات المتخيَّلة، لتنْتقل من موضوعها (الظاهرة) إلى كل الموضوعات الأخرى وصولاً إلى أبعد أطراف التأليف الأمپيري؛ بل إنّ هذا المخطط هو فقط إنتاجٌ محض وحقيقي للعقل المحض، أو هو مشكلة خاصّة به.

أما ما هي أنماط الأفاهيم العقلية المحضة، المُندرِجة تحت هذه العناوين الثلاثة، فذاك ما سيعرضه الباب اللاحق عرضاً كاملاً. وهي تَقْتفي أَثَر المقولات. لأنَّ العقل المحض ليس على صلة مباشرة بالموضوعات قط، بل بالأفاهيم الفاهمية عينها وحسب. إلاّ أنّه لا يمكننا أنْ نوضِّح، إلاّ في التنفيذ التامّ، وحسب، كيف يمكن للعقل أنْ يصل بالضرورة إلى أُفهوم الوحدة المطلقة للذات المفكرة، فقط في الاستعمال التأليفي للوظيفة عينها التي يستخدمها في الاستدلال العقلي الحَمْلي، وكيف تؤدي به الطريقة عينها التي يستخدمها في الاستدلالات الشرطية المتصلة إلى فكرة اللامشْروط المطلق في سلسلة شروط معطاة؛ وأخيراً كيف تؤدي به مجرَّد صورة الإستدلال العقلي الشرطي المنفصل، بالضرورة، إلى الأُفهوم العقلي الأَسْمى عن كائن كل الكائنات، وهي فكرة تبدو للوهلة الأولى في غاية المُفارَقة.

وليس لهذه الأفكار الترسندالية أيُّ تسويغ موضوعي ممكن أصلاً كمثل ما أمكن لنا أنْ نَفْعل للمقولات، لأنها ليست بالفِعْل على أيِّ صلةٍ بأيّ شيءٍ يمكن أن يُعطى مطابقاً لها، وبالضبط لأنَّها مجرد أفكار. لكن، يمكن أنْ نحاول اشتقاقها ذاتياً من طبيعة عقلنا، وهذا ما نقوم به في الباب الراهن.

نرى بسهولة أنْ ليس للعقل من مقصدٍ سوى جُمْلة التأليف المطلقة لجهة الشُروط (شرط التلازم أو التبعية أو التضافر) وأنْ ليس عليه أنْ يبالي بالتمامية المطلقة لجهة المَشْروط. لأنه لا يحتاج إلاّ للأولى كي يفترض كامل سلسلة الشُروط ويقدّمها على هذا النحو قبلياً إلى الفاهمة. فما إنْ يوجد شرط مُعطى بالتمام (وبشكل لا مَشْروط) حتى لا يعود بنا حاجة إلى أُفْهوم عقليّ بالنظر إلى التقدُّم في السلسلة، لأنَّ الفاهمة سَتهْبط من تِلْقائِها خطوةً خطوة من الشرط إلى المَشْروط.

وعلى هذا النحو، فإنّ الأفكار التِرْسِنْداليّة لا تصلح إلّا للصعود في سلسلة الشروط حتى اللامَشْروط أيْ حتى المبادىء. أما بالنسبة إلى الهبوط نحو المَشْروط، فمع أنَّ للعقل استعمالاً منطقياً واسع النطاق للقوانين الفاهمية، فإنَّ ليس فيه أيّ استعمالٍ تِرْسِنْداليّ؛ وإذا ما كَوَّنا فكرةً عن الجُمْلة المطلَقة لمثل هذا التأليف (للتقدُّم)، وعن السلسلة الكاملة لكلِّ تغيرات العالم المُقْبلة على سبيل المثال، فإن ذلك سيكون أيْساً فكرياً (ens rationis) يُفكَّر اعتباطاً وحسب، ولا يفْترضه العقل بالضرورة. ذلك أنّنا، وإنْ كُنّا نفْترض جملة شروط المَشْروط من أجل إمكانه، فإننا لا نفْترض جُمْلة نتائجه. فمثل هذا الأفْهوم ليس إذنْ فكرةً تِرْسِنْدالية، وهي الأمر الوحيد الذي يشغلنا حالياً.

وأخيراً، نلاحظ أيضاً أنَّ ترابطاً معيَّناً ووحدة تنشأ بين الأفْكار التِرْسِنْدالية نفسها، وأنَّ العقل المحض يضع بواسطتها جميع معارفه في سستام. فالانطلاق من معرفة الذات (النفس) إلى معرفة العالم، والانتقال بواسطة هذه إلى الكائن الأصلي، هو مَسارٌ طبيعي إلى حدّ أنه يبدو مماثلاً للتقدُّم المنطقي للعقل من المقدِّمات إلى الخلاصة[1]. لكنّ معرفة هل يوجد هنا حقاً قرابة أساسية خفية، كتلك التي بين الطريقة المنطقية والطريقة التِرْسِنْداليّة، فمسألة من تلك المسائل التي يجب أنْ ننتظر الإجابة عنها في ما يلي من أبحاث. ونكون حتى الآن، وبَدْءاً، قد بلغنا هدفنا عندما أخرجنا أفاهيم العقل التِرْسِنْدالية، التي يخلطها عادةً الفلاسفة في نظريَّتهم بأفاهيم أخرى، من دون أنْ يميِّزوها كما ينبغي من الأفاهيم الفاهمية، من ذلك الوضع الملتبِس، فعيّنا معاً أصْلَها وعدَدَها المتعينَ الذي لا يمكن أنْ يبقي أيّ أفهوم آخر خارجه؛ وبتقديمها في ترابطٍ سستامي، نكون قد رسمنا وحدّدنا حقلاً خاصاً للعقل المحض.

(1) ليس للميتافيزيقا من غاية خاصّة لأبحاثها إلّا الأفكار الثلاث: الله والحرية والخلود، بحيث إنّ على الأفْهوم الثاني أنْ يؤدّي إذا ما ربط بالأوّل، إلى الثالث كخلاصة ضرورية. وكلّ ما يشتغل به هذا العلم فيما عدا ذلك ليس سوى وسيلة للوصول إلى هذه الأفكار، وإلى واقعيتها. وهو يحتاج إليها لا لإقامة علم الطبيعة، بل لتخطي الطبيعة. والتّقوب فيه يجعل الإلّهيات والأخلاق وبربطها معاً، الدين، أي أسمى غايات وجودنا، معلقة فقط بقدرتنا العقلية الاعتبارية وليس بأي شيء آخر، وفي تصور سستامي لتلك الأفكار، سيكون النَّسَق المذكور من حيث هو تأليفي هو الأكثر ملاءمةً، أما في العمل الذي يجب أنْ يَسْبق هذا بالضرورة، فإنّ النَّسَق التحليلي الذي هو عكس الأوّل سيكون النَّسَق الأكثر ملاءمةً لهدفنا الذي هو التقدُّم بنا ممّا تزوِّدنا به التجربة دون توسط، أعني من النفسانيات إلى العالميات ومنها إلى معرفة الله، لتحقيق خطتنا الكبرى.

الكتاب الثاني
في الاستدلالات الديالكتيكية
للعقل المحض

يمكن القول، إنّ موضوع فكرة مَحْض تِرَنْسِنْداليـة هو مـا ليس لدينـا عنه أيُّ أُفْهـوم، على الـرغم من أنَّ هذه الفكـرة تتولـد بضرورةٍ كُلِّية في العقـل بموجب قـوانينـه الأصْليـة لأنـه، عن موضوعٍ يجب أنْ يُطابق مَطْلب العقل، لا يوجد بالفعل أيُّ أُفْهوم فاهمي ممكن، أعني أيّ أُفْهوم يمكن أنْ يُبيَّن أوْ يكون قابلاً للحدس في تجربة ممكنة. ولعله من الأفضل، ومما يعـرضنا إلى سـوء فهم أقلّ أن نقول: إنّـه ليس لدينـا أي معرفـة عن شيءٍ يتناسب مـع فكرة، وإنْ كـان يمكن أنْ يكون لدينا أُفهوم احتمالي.

والحال، إنَّ الواقع التِرَنْسِنْدالي (الذاتي) للأفاهيم العقلية المحضة يقـوم على الأقـلّ على أنّنـا نساق إلى مثل هذه الأفْكار باستدلالٍ عقلي ضروري. ثَمَّة إذنْ استدلالات عقلية خـالية من أيّ مقدمات أَمْبيرية، وبواسطتها نستدِلّ من شيءٍ نعـرفه عـلى شيء آخر ليس لـدينا عنـه أيُّ أفهوم، لكننـا ننسب إليـه مـع ذلـك واقعـاً مـوضـوعيـاً بفعـل تـراءٍ لا مفـرّ منـه. وتستحق مثـل تلك الاستدلالات بالنظر إلى محصِّلاتها إذنْ أنْ تسمى مُماحَكات، لا استدلالات عقلية. لكنها بـالنظر إلى أصْلها، يمكنها أنْ تحمل هذا الإسْم الأخير، لأنها لا تتولد بطريقة مُصْطنعـة أو عَرَضيـة، بل تصـدر عن طبيعة العقـل. وهي سفسـطات لا لـلإنسـان، بـل للعقـل المحض نفسـه، وأحكم الناس جميعاً ليس بوسعه أنْ يتحـرَّر منها؛ وهـو، إنْ كان بـوسعه أنْ يصـل بعد جهـودٍ كثيرة إلى الاحتراز من الغلط، فإنّه لن يصل إلى التخلص من الترائي الذي يلاحقه، ويخدعه دون توقف.

هناك، إذنْ ضروبٌ ثلاثة من الاستدلالات العقلية الديالكْتيكية وحسب، على قَدْر ما هناك من الأفكـار التي تؤدي إليها خـلاصاتهـا. ففي استـدلالات **الصنف الأول**، أستـدلُّ من أُفهـوم الذات الترسندالي الذي لا يتضمن أيَّ متنـوع ، على الـوحدة المـطلقة لهـذه الذات عينهـا، وهي وحـدة لا أكوِّن عنهـا بهذه الـطريقة أيَّ أُفْهـومٌ. وأسَمِّي هذا الاستـدلال الديـالكتيكي مغـالـطة

تِرْسِنْدالية. ويستند الصنف الثاني من الاستدلالات المُماحِكة إلى الأُفهوم التِرْسِنْدَالي عن الجُمْلة المطلقة لسلسلة الشروط التي لظاهرةٍ مُعطاة بعامّة؛ ومنْ أنَّ لديَّ من جهة أُفهوماً للوحدة التأليفية اللامشروطة للسلسلة يناقض نفسه أبداً، أَسْتدلُّ على صِحَّة الوحدة من الجهة المضادة على الرغم من أنَّ ليس لديّ عنها أيُّ أُفهوم. وأسمّي حالة العقل في هذه الاستدلالات الديالكتيكية نقيضة العقل المحض. وأخيراً في الضرب الثالث من الاستدلالات المُماحِكة، أَسْتَدِلُّ من جُمْلة الشروط الضرورية لتفكير الموضوعات بعامة، من حيث يمكن أن تكون معطاة لي، على الوحدة التأليفية المُطلَقة لجميع شروط إمكان الأشياء بعامّة، أعني، إنّي أَستدلُّ من أشياء لا أعرفها وبموجب مجرد أُفهومها التِرْسِنْدالي، على كائن الكائنات الذي أَعرفه بدرجةٍ أقلّ أيضاً من خلال أُفهوم مُفارِقٍ والذي لا يمكن أن اصطنع أي أفهوم عن ضرورته اللامشروطة. وأطلق على هذا الاستدلال العقلي الديالكتيكي إسم أمْثَل العقل المحض.

الباب الأول

في مغالطات العقل المحض

تقوم المغالطة المنطقية في غلط الاستدلال العقلي من حيث الصورة أياً كان مضمونه إلى ذلك. أما المغالطة الترسندالية، فلها مبدأ ترسندالي يجعلنا نَغْلط في الاستدلال من حيث الصورة. وبهذه الطريقة يكون لمثل هذا الاستدلال المُغالِط أساسٌ في طبيعة العقل البشري، ويؤدي إلى وهم لا مفرَّ منه، وإنْ كان لا يمتنع تحليله.

ونصل الآن إلى أفهوم لم يُذْكر أعلاه في اللائحة العامة للأفاهيم الترسندالية، ويجب مع ذلك تَعْليقُه بها من دون أنْ نُعدِّل بذلك تلك اللائحة أيَّ تعديل، ومن دون أنْ نُعْلنها ناقصة. وذاك هو الأفهوم أو، إن أحْببتم، الحُكْم: «أنا أفكر». لكنّنا نرى بسهولة، أنَّ هذا الأُفهوم هو قطار جميع الأفاهيم بعامّة، ومن ثَمَّ أيضاً الأفاهيم الترسندالية، وأنه إذنْ، يُفكَّر دائماً مع هذه، وأنّه بذلك تِرْسِنْدالي مثلها، إنّما لا يُمكن أنْ يكون له أيُّ عنوان خاصّ لأنّه لا يصلح إلاّ لعدّ كلِّ فكر منتمياً إلى الوعي. لكنْ، مهما بلغتْ درجة خُلوصِه من الأمبيري (من انْطباع الحواس) فإنّه يصلح لتمييز ضرْبينْ من الموضوعات بناءً على طبيعة قدرتنا المتصوِّرة. فأنا من حيث أكون مفكِّراً، موضوعٌ للحس الباطن وأُدعى نفساً، وما هو موضوع للحواس الخارجية يدعى جسماً. فالـ «أنا» كماهية مفكِّرة يشير إذنْ إلى موضوع السَيْكولوجيا التي يمكن أنْ تُدعى النفسانيّات(*) العقلية عندما لا أريد أنْ أعرف عن النفس إلاّ ما يمكن أن يُستدلّ من الأُفهوم أنا من حيث يَمْثُل في كلّ تفكير بمعزل عن كل تجربة (تُعيِّنُني بشكل أخص، وفي العيان).

والحال، إنّ النفسانيات العقلية هي حقاً مشروع من هذا النوع. فإنْ خالط أدنى عنصر

(*) حافظت على صيغة الأصل، فقلت سيكولوجيا بإزاء Psychologie اليوناني الأصل، وقلت نفسانيّات بإزاء die Seelenlehre الألماني. أيْ أنّني ترجمت ما ترجمه كنط إلى لغته وعَرّبتُ الآخر تعْريباً (م. و).

أمْبيري من عناصر تفكيري أو أيِّ إدراكٍ خاص منْ إدْراكات حالتي الباطنة، المبادىء المعرفية لهذا العِلْم، فَلنْ يكون نفسانيـات عقلية، بل أمبيرية. أمامنا إذنْ علم مزعوم مبْنيّ عـلى هذه القضيـة الوحيدة «أنا أفكر» التي يمكن لنا هنا أن نبحث بـطريقة مُنـاسِبة، وبمـا يتوافق مـع طبيعة فلسفـة تِرْسِنْدالية عما إذا كانت ذات أساس أم من دون أساس. ويجب أن لا نتوقّف عـلى أنه لـديّ، في هذه القضيّة تجربة باطنة تعبّر عن إدراك الذات لذاتها، لنستنتج أن النفسانيات العقلية المبنية على ذلـك ليست قط محضة بـل تستنـد في جـزءٍ منهـا إلى مبـدأ أمبـيري. لأن ذلـك الإدراك البـاطن ليس أكثر من مجرّد ابصار لـ «أنا أفكـر» يجعل جميع الأفاهيم الترسندالية المعنية بالقول: «أنا أفكر الجوهر، السبب» الخ، يجعلها ممكنة. ذلك أنّه لا يمكن أن نَعُدَّ التجربة الباطنة بعامّة وإمكانها، أو الإدراك بعامة وعلاقته بإدراك آخر، بمثابة معرفة أمْبيرية من دون أن يُعطى أمبيرياً تميّز خاص، أو تعيّن ما، بل يجب أن يُعدّ ذلك بمثابة معرفة للأمبـيري بعامـة.. ينتمي إلى البحث عن إمكان كلّ تجربـة بحثاً هـو بالتـأكيد تـرسندالي. لكنّ أدنى مـوضوعٍ لـلإدراك (واللذة أو الألم مثلاً) قـد يُضاف إلى التصوّر الكـلّي للإوْتعـاء، سيحوّل عـلى الفور السيْكـولوجيـا العقلية إلى سيكـولوجيـا أمْبيرية.

«أنا أفكر» هو إذن نَصّ السيكولـوجيا العقليـة الوحيـد الذي مِنـه يجب أنْ تستمدَّ كـلَّ حكمتها. ونرى بسهولة أنّه لو كان على هذه الفكرة أنْ تكون على صلةٍ بموضوع (بذاتي) فإنّه لنْ يمكنهـا أنْ تتضمَّن سوى محمولاتٍ تِـرْسِنْداليـة لهذا المـوضوع، لأنَّ أدنى محمـولٍ أمْبيري سيُخلْخِـل مَحْضِيَّة العِلْم العقلية واستِقْلاله عن كلِّ تجربة.

ولنْ يكون علينا هنا سوى أنْ نَتّبع هِداية المقولات. لكنْ، بما أنَّ ثمة شيئـاً هنا، مُعـطى لنا بدءاً، هو الأنا، كماهية مفكِّرة، ومع أنّنا لنْ نغيِّـر ترتيب المقـولات فيما بينهـا كما قُـدِّمت أعْلاه في لائحتهـا، فإنّنـا نَبْدأ هنـا بمقـولـةِ الجـوْهـر التي بهـا يُتصـوَّر شيءٌ في ذاتـه، ونعـود القهقـرى في سلسلة المقولات. وعليه تكون طوبيقا النفسانيات العقلية، التي عنهـا وحدهـا يجب أنْ يُشتقّ كل ما قد تتضمنه، على النحو التالي:

1

النفس

جوهر

2

بسيطة

من حيث كيْفها

3

هي هي عددياً، أعني واحدة

(لا كثيرة) من حيث مختلف الأزْمنة

التي تكون فيها

4

على علاقة

بالموضوعات الممكنة في المكان[1]

---

(1) سيجد القارىء الذي قد لا يكتشف بسهولةٍ كافية المعنى السّيكولوجي لهذه التعابير في تجريدها التِرْسِنْدالي، =

عن هـذه العناصر تصـدر جميع أفـاهيم النفسانيّـات المحضة بـالـتركيب وحسب، ومن دون الحاجة إلى معرفة مبدأٍ آخر. فالجوهر كموضوع للحس الباطن وحسب، يعطي أفْهوم اللاّمادية؛ وكجوهرٍ بسيط أُفهوم اللافساد؛ وهُويّته كجوهر ذهني تُعطي الشخصيـة؛ وهذه العنـاصر الثلاثـة مجتمعةً تُعطي الروحانيـة. والعلاقـة بالموضوعـات في المكان تُعـطي التبادل مـع الأجسام؛ فهي تصـور إذنْ الجوهـر المفكّر كمبـدأٍ للحياة في المـادة أي كنفسٍ (anima) وكمبدإ للحَيِّ بعـامّة(*)، وهذا، بحصره بالروحانية يُعْطي: الخلود.

وعنْ ذلك تَصْدر أربع مُغالطات للنفسانيّات التِرْسِندالية التي تُحسب حطأ بمثابـة عِلْم للعقل المحض، يعـالج طبيعـة ماهيّتنـا المفكرة. ولا يمكن أنْ يؤسِّسـه إلاّ التصـوُّر البسيط والفـارغ من المضمون كلياً بحدّ ذاته، «أنا»، الذي لا يمكن حتى أنْ نقول عنه إنّه أفهومٍ، بـل هو مجـرد وَعْي يواكب كل الأفـاهيم. فبهذا الـ أنـا أو الـ هو أو الـ مـا (الشيء) الذي يُفكّـر لا نَتصوَّر أكـثر من حاملٍ تِرْسِنْدالي للأفكار = س، لا نعـرفه إلاّ بـالأفكار التي هي محمـولاته، ولا يمكن أنْ يكـون لدينا عنه أيُّ أفهوم إذا ما أُخذ لوحده، فنحن ندور إذنْ بصدده في دائرة أبديـة، لأننا مُلزمـين في كلِّ مرة على أنْ نستخدم تصوّره لإصدار حُكمٍ ما بصدده؛ وتلك سيّئة ملازمـة له، لأنَّ الـوعْي لَيْس في ذاته تصوّراً يُميِّز موضوعاً خاصاً، بل هو صـورة لتصوّرٍ بعـامة من حيث يجب أنْ يُـدعى معرفة؛ إذْ عنه وحده يمكنني أن أقول: إنّي أُفكر به شيئاً ما.

لكنْ، سيبدو من الغريب، بدءاً، أنْ يكون على الشرط الذي بمـوجبه أفكّـر بعامـة، والذي هو من ثَمَّ مجرّد قوامٍ لذاتي، أن يصدق معاً عـلى كلِّ من يفكـر، وأنْ يُمكننا أنْ نـدّعي بناءً عـلى قضية تبدو أَمْبيرية، تأسيسَ حكمٍ يقيني وكلّي كهـذا: كلّ من يُفكّـر فقوامـه قوام تَعبـير الإِوْتِعاء بـالنسبـة إليّ. والسبب في ذلـك، أنّـه يجب علينـا بـالضرورة أنْ نَنْسب قبليـاً إلى الأشيـاء كـل الخصائص التي تشكل الشروط الوحيدة لتفكيرها. والحال إنّه لا يمكن أنْ يكون لديَّ أدْنى تصوُّر عن ماهية مُفكّرة بواسطة أيِّ تجربةٍ خارجيّة، بلْ بالإِوْتِعاءِ وحسب. فمثل هذه الموضوعات إذنْ، ليست سـوى إسقاطٍ لـوعيي على أشيـاء أُخـرى لا يُمكن أنْ تُتصـوَّر كـماهيّـاتٍ مفكّـرة إلاّ بهـذا الشرط. لكن القضيـة «أنا أفكـر» تُؤْخـذ هنـا احتـماليـاً وحسب، لامن حيثُ قـد تَتضمَّن إدراكَ الوجود (كما في(**) cogito, ergo sum الديكارتي) بل من حيث إمكانها وحسب، لمعرفـة الخصائص التي تُستَمدّ من قضيةٍ بمثل هذه البساطة وتُسنَد إلى حاملها (وسواء أمكن له أنْ يوجد أم لا).

ولو كان لمعْرفتنا المحضّة، بالماهيات المفكرة بعامّة، أن تتأسّس على أكثر من الكـوجيتو، ولـو

= ويسأل لماذا ينتمي محمول النفس الأخير إلى مقولة الوجود، سيجدها مشروحةً ومُسوَّغة لاحقاً بشكـل وافٍ. إلى ذلك، إذا كنتُ في هذا الفصل كما في سياق كلّ هذاالمؤلّف، قد فضّلتُ اللجوء إلى التعابير اللاتينية على التعابير الالمـانية المقـابلة عما يـاقص الذوق والأسلوب الأنيق، فـإنّه يمكنني أنْ أستميـح عُذراً لـذلك: لقـد فضّلتُ بالفِعْل أنْ أُضحّي بشيء من أناقة اللفظ على أن أعيق الاستعمال المدرسي بأقلّ إبهام

(*) die Animalitat

(**) أنا أفكر، إذن أنا موجود.

استعنّا بالملاحظات التي يمكن أن نبديها على لعب أفكارنـا، وبالقـوانين الـطبيعية للذات المفكـرة التي يمكن أن نَستمِدّها منه، لتحصّـل لدينا سَيكولوجيـا أُمْبيريـة. وهي ضرْب من سَيْكولـوجيا للحس الباطن قد تصلح ربّما لتفسير ظـاهراتـه، إنّما لا تصلح قطّ لاكتشـاف الخصائص التي لا تنتمي البتـة إلى التجربـة الممكنة (كخـاصيّة البسـاطة)، ولا لتعليمنـا أيّ شيءٍ يقينيّ عن طبيعـة الماهيّات المفكِّرة بعامة؛ فلن تكون سَيْكولوجيا عقلية.

لكن، بما أنّ القضيّة «أنا أفكر» (مأخوذة احتماليّاً) تَتضمّن صورة كلّ حكْمٍ فـاهميّ بعامّـة، وتواكب كلّ المقولات كما لو أنّها قطارٌ لها، فإنّه من الواضـح أنّ الخُلاصـة التي تُستمدّ منهـا يمكن أنْ تَتضمّن مجرد استعمال تِـرْسِنْدالي للفـاهمة خـالصٍ من أيّ اختلاطٍ بـالتجربـة، ولا يمكن أنْ نكوّن مُسْبقاً فكرةً مشجِّعة عنْ نجاحه حسب ما بيّنا أعـلاه. فستابعـه إذنْ بعينٍ ناقدة عبر كـلّ أحاميل النفسانيّات المحضة. لكنّ توخياً للإيجاز سنترك فحصها يتقدّم في ترابط مُتّصِل.

وإليكمْ، أولاً، مـلاحـظة عـامّـة يمكن أنْ تصلح للتّنبيـه بخـاصّـة عـلى ذلـك الضّرْب من الخُلاصات. فأنا لا أعـرف أيّ موضـوعٍ بمجرّد أنّي أفكّـر؛ بلْ عـلى العكس، لا يُمكنني أنْ أعرف أيّ موضوعٍ إلا بتعيين حدسٍ مُعطى بِقصْد وِحـدة الوعي؛ وفي هذا إنّما يقوم كلّ التفكير. فأنا لا أعـرف نفسي إذنْ، من خـلال أنّي أعِي ذاتي مفكّـراً؛ بـلْ يجب أنْ أعي حـدْسي بـذاتي كمتعـيّنٍ بالنظر إلى وظيفة التفكير. وعليه فإنّ كلّ أنماط الإوْتِعـاء في التفكير بحـدّ ذاته ليست قط أفـاهيم فاهمية عنْ الأشياء (مقولات) بلْ مجرّد وظائف منطقية لا تُعطي الفِكْر أيّ معرفـةٍ بموضـوع، ومن ثَمَّ لا تجعلني أعرف نفسي كموضوع. فالموضوع هو الإوْتِعاء لا المُعينّ بل القابل للتعيُّن وحسب، أعني هو حدسي الداخلي (من حيث يمكن لمتنوِّعه أنْ يُربط وفق الشرط الكلي لـوِحدة الإبْصـار في التفكير).

1) والحال، إنّني أنا دائماً في كلّ الأحكام، الذات المعيِّنة للعلاقـة التي تُشكِّل الحكم. لكنْ، أنْ يكون على الـ أنا الذي يُفكِّـر، أنْ يصدُق دائـماً في التفكير كحـامل، وأنْ يُعَـدّ بمثابـة شيءٍ لا يتعلق فقط بـالتفكير كمحمـول، فتلك قضيّـة يقينية، بـل هُـويّـة، إلاّ أنها لا تعني أنّي بـوصفي موضوعـاً كائنٌ أقـوم بذاتي، أو جـوهر. وإنّ هـذا الأمر الأخـير يذهب بعيـداً جدّاً، إذْ يتـطلب معطيات لا نجدها قطّ في التفكير، وربّما كانت (من حيث أنظر إلى المفكّر بما هو كذلك) أكثر ممـا يمكنني أنْ أصادف (فيه) ذات مَرّة.

2) وأن يكون أنا الإبصار، وبالتالي الـ أنا في كلّ تفكير، شيئـاً مفرداً لا يمكن أنْ ينحـلّ إلى كثرةٍ من الذوات، وأنْ يدلّ من ثَمّ على حاملٍ منطقيٍّ بسيط، ذاك ما يـوجد في أفْهـوم التفكير. وتلك إذنْ قضيّـةٌ تحليليّة، لكنّهـا لا تعني أنّ الـ أنـا المفكّـر جـوهـرٌ بسيط، لأنّها ستكـون قضيـة تأليفية. فأفهوم الجـوْهر عـلى صلةٍ أبداً بـالحدوس، والحـدوس فيّ لا يمكن أنْ تكون إلاّ حسيـة؛ وهي توجد بكاملها خارج حقل الفاهمة، وخـارج تفكيرهـا الذي يـدور البحث عليه هنـا حصراً عندما نقول: إنّ الـ أنا في التفكير هو بسيط. وسيكـون من العجيب أيضاً أنْ يكـون ما يتـطلّب هذا القَدْر من الجهد لتمييز ما هو جوهر من بينْ ما يقدّمه الحدْس، وما يتطلب جهداً أكبر لمعرفـة

هل يمكن لهذا الجوهر أنْ يكون بسيطاً (كما في أجزاء المادة)، أنْ يكون ما يتطلّب ذلك معطى لي مباشرة هنا في أفْقر التصوّرات جميعاً كما لو أنّه نوع وحْي.

3) إنّ قضيّة هُوِيَّة ذاتي في كل متنوِّع أعيه مُتَضَمَّنة هي الأخرى في الأفاهيم نفسها، وهي بالتالي قضيّة تحليلية؛ لكنَّ هُوِيَّة الذات هذه التي يمكن أنْ أعيها في كل تصوراتها، لا تعود إلى حدْس تلك الذات الذي تعطى به كموضوع. فلا يُمكنها إذنْ أنْ تعينَ هُـوِيّة الشخص التي نَعْني بها وَعْي الذات لهُوِيَّة جوهرها الخاصّ كماهيّة مفكّرة خلف كل تبدّل للأحوال. أمّا التدليل على ذلك فأمر لا يمكن بلوغه بمجرد تحليل القضية «أنا أفكر»، بل يلزم لذلك عدة أحكام تأليفية مؤسَّسة على الحدس المعطى.

4) «أفرّق بين وجودي الخاص بوصفه وجوداً لكائن مفكّر، وبين الأشياء الأخرى خارجاً عني (والتي ينتمي جسمي إليها أيضاً)»، تلك أيضاً قضيّة تحليلية، لأنَّ الأشياء الأخرى هي تلك التي أفكّرها متميّزةً عنّي. لكن، هل اوْتعائي هذا ممكن من دون الأشياء الخارجة عنّي، التي بها تعطى لي التصورات لي، وهل يمكن أن اوجد إذن كماهيّة مفكّرة وحسب، (من دون أنْ أكون إنساناً)؟ ذاك ما لا أعْلمه قط بما تقدّم.

إنّ تحليل اوْتعائي في التفكير بعامّة لا يقدِّم لي إذنْ أيَّ معرفةٍ بذاتي كموضوع. وإنّه لمن الخطأ حِسبان العرض المنطقي للتفكير بعامة بمثابة تعيينٍ ميتافيزيقي للموضوع.

وسيكون حجر عثرةٍ كبيراً، بل وحيداً في وجه نقدنا بأسره، أن يكون ثمة إمكان للتدليل قبلياً على أنَّ كل الماهيات المفكّرة هي في ذاتها جواهر بسيطة وأنّها بما هي كذلك تحمل معها إذنْ (وهذا ينتج عن الدليل نفسه) الشّخْصيّة بشكل لا ينفصل، وتَعِي وجودَها المستقلّ عن كلّ مادة. ذلك أننا سنكون بذلك قد خطونا خطوة خارج العالم الحسي، ونكون قد دخلنا في حقل النومينا؛ ولن يمكنْ لأحدٍ أنْ ينكر علينا حقَّ أن نتوسّع فيه أكثر فأكثر، وأنْ يبني كلُّ واحد منا فيه ويتملّك بقَدْر ما يُسعفه طالعه. ذلك أنّ القضية: «كل كائن مفكِّر هو بما هو كذلك، جوهر بسيط» هي قضيّة تأليفية قبْلية، لأنها أولاً تخرج عن الأفهوم الذي يشكّل مبدأها وتتخطاه، وتُضيف إلى التفكير بعامّة نمط الوجود، ولأنها ثانياً، تُضيف إلى ذلك الأفهوم محمولاً (هو البساطة) لا يمكن أن يُعطى في أيّ تجربة. سيُمكن إذنْ للقضايا التأليفية القبْلية، لا أن تُطبَّق وتُقبل بالنسبة إلى موضوعات تجربة ممكنة، وكمبادىء لإمكان هذه التجربة وحسب، كما زعمنا ذلك، بل سيُمكنها أيضاً أن تُطبَّق على الأشياء بعامة، على الأشياء في ذاتها، وتلك نتيجة تضع نهاية لكلّ نقدنا، وتُرغمنا على العودة إلى الطريقة القديمة. لكن الخطر ليس كبيراً إلى هذه الدرجة إذا ما نظرنا إلى الأمر عن كثب.

يسيطر على طريقة السّيْكولوجيا العقلية مغالطة يعرضها الاستدلال التالي:

ما لا يمكن أنْ يفكَّر إلاّ كحامل لا يوجد أيضاً، إلاّ كحامل وهو إذنْ جوهر.

والحال، إنّ الكائن المفكّر منظوراً إليه بما هو كذلك وحسب لا يمكن أنْ يفكّر إلّا كحامل.

إذن، إنّه لايوجد إلّا كذلك، أعني كجوهر.

في المقدمة الكبرى يدور الكلام على كائنٍ يمكن أنْ يفكّر بعامّة من أيّ وجهة نظر كان، وبالتالي على ما يمكن أنْ يُعطى في الحدس أيضاً. لكنْ، في المقدِّمة الصغرى، لا يدور الكلام على الكائن نفسه إلّا منْ حيث يحسب نفسه بمثابة حاملٍ بالنسبة إلى التفكير ووحدة الوعي وحسب، وإنّما ليس، في الوقت عينه، بالصلة مع الحدس الذي به قد يعطى كموضوع للتفكير، فالخلاصة مستخلصة إذن per sophisma figurae dictionis[*]، وبالتالي باستدلال فاسد[1].

ويمكن للمرء أن يفهم بوضوح أنّه من الصحيح تماماً أنْ نَحلّ هذا الدليل الشهير إلى مغالطة، إذا ما تفضل بالعودة إلى الملاحظة العامّة حول التصوّر السستامي للمبادىء، وإلى الفَصْل المخصّص للنومينا حيث دلّلنا على أنّ أُفْهوم شيء يمكن أنْ يوجد بحدّ ذاته كحامل وليس فقط كمحمولٍ لا ينطوي بعدْ على أيّ واقع موضوعي، بمعنى أنّه من المحال أنْ نعلم ما إذا كان يوجد في محلٍّ ما موضوع يتناسب معه، لأننا لا نرى إمكان مثل هذا الضَرب من الوجود، وإنّ ذلك لا يعطي بالتالي أيَّ معرفةٍ على الاطلاق. وحتى يمكن لهذا الأُفهوم تحت إسم الجوهر، أنْ يَدُلّ على موضوع يمكن أنْ يعطى، كيْ يصير معرفة، يجب أن يكون ثمّة في الأساس حدسٌ دائم بوصفه شرطاً لا بدّ منه للواقع الموضوعي لكلّ أُفهوم، أعني بوصفه ما به وحده يعطى الموضوع. والحال، إنّه ليس لدينا في الحدس الباطن أيُّ شيء دائم، لأنّ الـ أنا هو مجرد وَعْيٍ بتفكيري؛ وإذا ما اقتصرنا على التفكير وحده، فإنه سيظلّ ينقصنا الشرط الضروري لكي نُطبّق على ذاتنا ككائن مفكر أُفهوم الجوهر، أعني أُفهوم حامل يقوم بنفسه، وستتبدّد كلياً بساطة الجوهر المربوطة به مع الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم لكي تتحول إلى وحدة محض منطقية وكيفيّة للإوْتعاء في التفكير بعامة، سواءٌ كان الحامل مركّباً أم غير مركّب.

تهافت دليل مندلسن
على دوام النفس

لقد لاحظ هذا الفيلسوف الثاقب، باكراً، نقص الحجّة التي ندّعي بها عادة الدليل على أنّ

---

(1) يؤخذ التفكير في المقدمتين بمعنيين مختلفين. ففي المقدّمة الكبرى يُطبّق على موضوع بعامة (كما قد يعطى من ثَمّ في الحدس)؛ وفي المقدِّمة الصغرى، ننظر إليه على العكس من حيث الصلة بينه وبين الإوْتعاء فقط، ومن ثَمّ من حيث لا نفكر أيّ موضوع بل حيث نتصّور فقط الصلة بالذات كحامل (كصورة للتفكير). وفي الأولى نتكلم على أشياء لا يمكن أنْ تفكّر إلّا كحامل. وفي الثانية على العكس لا نتكلّم على الأشياء بل (لأنّنا نهمل كل موضوع) على التفكير الذي فيه يصلح الـ أنا دائماً كحامل للوعي. لا يمكن إذنْ أن نستخلص من ذلك هذه الخلاصة: «لا يمكن أن أوجد إلّا كحامل» بل فقط هذه: «يمكنني في تفكير وجودي أنْ أستعمل نفسي كحامل للحكم وحسب». وتلك قضية هُوِّيَّة ولا تكشف شيئاً على الإطلاق عن نمط وجودي.

(*) بحجة سفسطية.

النفس (ما إذا سلمنا بأنّها ماهية بسيطة) لا يمكن أنْ تكفَّ عن البقـاء بالتحلّل إلى أجـزاء. ولقد رأى بحقّ أنَّ هذه الحجة لا تكفي لضمان استمرار النفس استمراراً ضرورياً، بأنه قد يمكن أيضاً التسليم بأنّها تكفّ عن الوجـود بالإنْطفاء، وقد حاول إذنْ في كتـابه فيـدون أنْ يجنّب النفس هذا الضرب من الإنتهاء، الذي سيكون انعداماً حقيقياً، حين تجرّأ على برهان أنَّ الماهيـة البسيطة لا يمكن أنْ تتوقف عن الوجود، لأن مثل هذه الماهية لا يمكن أنْ تنقص بالتأكيد كـما يقول، ولا من ثم أنْ تفقد تدريجياً شيئاً من وجودها بحيث تجد نفسها تدريجياً وقد تحوّلت إلى لا شيء (لأنّ ليس لهـا أجزاء، ولا أيّ كـثرة ذاتية إذنْ) فيجب أنْ لا يكـون هناك أيُّ وقتٍ بـين لحـظةٍ تكـون فيهـا ولحظةٍ لا تكون فيها، وهو أمر محال. ـ لكنه لم يخطر له قطّ أننا لو سلمنا للنفس ببساطة الـطبيعة هذه، بسبب أنّها لا تتضمّن متنوّعاً أجزاؤه بعضها خارج بعض، ولا كـماً ممتداً بـالتالي، فـإنه لن يمكننا عندها أنْ نُنْكِر عليها، ولا على أيّ شيء موجود، كمّاً مشتداً أيْ درجة من الواقعية بالنسبـة إلى كل قُدْراتها وحتى إلى كل ما يشكّل الوجود بعامة، وأنّ هذه الدرجة يمكن أنْ تتناقص مـروراً بالكثرة اللامتناهية للدرجات الدنيا، وأنّ الجوهر المزعوم (الشيء الـذي لم يُثْبَتْ دوامه مـع ذلك) يمكن أنْ يتحـوّل إلى لا شيء إن لم يكن بـالتحلّل إلى أجـزاء، فعـلى الأقـل بتنـاقص تـدريجي (remissio) لقواه (ومن ثَمَّ بتهالك إنْ سُمح لي باستخدام هذا اللفظ). ذلك أنَّ للوعي نفسه في كل وقتٍ درجةً يمكن أنْ تتناقص دوماً[1]، والأمر نفسه بالتالي بالنسبة إلى القُدْرة على الإوْتِعـاء كما بالنسبة إلى كلّ القُدْرات الأخرى. ـ ويبقى دوام النفس بما هي موضوع الحس البـاطن وحسب، غير مبرهن، بل أيضاً لا يُبرهن على الـرغم من أنّ دوامَها في الحيـاة، حيث يكون الكـائن المفكِّر (بوصفه إنساناً) في الوقت عينه مـوضوعـاً للحواس الخـارجية، واضـحٌ بحد ذاتـه؛ لكنَّ ذلك لا يفي بحاجة السَّيْكـولوجيـا العقلية التي تـدلّل عـلى دوام النفس المُطْلق خـارج هذه الحيـاة بمجرّد أفاهيم[2].

---

(1) الوضوح ليس كما يقول المناطقة وَعيٌ بتصوّر؛ لأنه يجب أنْ يكون ثمة درجةٌ معينة من الـوعي، إنّما أضعف من أنْ تكفي للتذكّر، في كثير من التصوّرات الغامضة، إذْ لو كانت حالية تماماً من الوعي، لما كنّا أقمْنا أيّ فـرقٍ في ربْط التصوّرات الغـامضة، وهـو فرق نُقيمـه فعـلاً بعـلائم بعض الأفـاهيم (كتلك التي عن الحق والعدل وتلك التي لدى الموسيقي عندما يبْتكر مجمـوعة من النـوتات). لكن التصـوّر يكون واضحـاً عندمـا يكون الوعي فيه كافيـاً لوَعْي الفَرْق الذي يُفرّقه عن التصـوّرات الأخرى، ويجب أنْ يُـدعى أيضاً تصـوّراً غامضاً إذا كان الوعْي كافياً لتفْريقه عنها، إنما غير كافٍ لكيْ نَعِي هـذا الفرق. ثمـة إذنْ عدد لا متنـاهٍ من الدرجات في الوعْي وصولاً إلى انْطفائه

(2) أولئك الذين، من أجل أنْ يُبْرزوا إمكاناً جديداً، يتوهمون أنهم قاموا بشيءٍ كافٍ بتحدّينا أنْ نُبيِّن تناقضاً في فُـروضهم (كما يفعـل أولئك الـذين يظنّـون أنهم يرون إمكـان التفكير حتى بعـد توقّف الحيـاة، مع أنّهم لا يجدون أمْثلة على ذلك إلاّ في الحدوس الأمْبيرية في الحيـاة البشرية)، أولئـك يمكن أنْ يقعوا في إحـراجٍ كبير بامكانات أخرى ليست أقلّ جُرْأةً البتّة، مثال إمكـان انقسام جـوهر بسيط إلى عـدّة جواهـر أو على العكس اجتماع (اتحادّ) عدّة جواهر في جوهر بسيط، ذلك أنّه على الـرغم من أنّ الإنقسام يفـترض مركّبـاً، فإنّـه لا يتطلب مع ذلك بالضرورة مـركّباً من جـواهر، بـلٍ قد يتـطلّب فقط مركّبـاً من درجات جـوهر واحـدٍ بعينه (القُدرات المختلفة). والحال، إنّه كما يمكننا أنْ نفكّر كلَّ قوى النفس، وكلَّ قدراتها، بما فيها قُدرة الوعي، وقد انْتقصْت إلى النصف، إنّما بحيث يبقى دائماً جوهر فإنّه يمكن أيضاً أنْ نَتصوَّر دون تناقض دلـك القسم =

لكن، لو أخذنا قضايانا السابقة في ترابطها التأليفي كما يليق بها أن تؤخذ، من حيث تصدق على جميع الماهيّات المفكِّرة في السَيْكولوجيا العقلانية بوصفها سستاماً، وانطلقنا من مقولة الإضافة مع هذه القضية «كلّ الماهيات المفكِّرة هي، بما هي كذلك، جواهر»، رجوعاً إلى سلسلة المقولات حتّى تَنْقفل الدائرة، لَوَصلْنا في النهاية إلى وجودها الذي لا تَعِيه وحسب في هذا السستام بمعزل عن الأشياء الخارجية، بل الذي يمكنها أيضاً أنْ تعيِّنه تلقائياً (بالنظر إلى الدوام الذي ينتمي بالضرورة إلى صِفَة الجوهر). إلاّ أنّه ينتج عن ذلك أنْ لا مفرَّ من المثالية، وعلى الأقلّ من المثالية الإحْتمالية، في هذا السستام العقلاني، وأنّه عندما لا يكون وجود الأشياء الخارجية لازماً قط لتعيين وجودنا الخاصّ في الزمان، فإنّه من الإفْتِيَات التامّ التسليمُ به منْ دون أنْ يكون بالإمكان برهنته ذات مرة.

ولو اتّبعنا، على العكس، **الطريقة التحليلية** متّخذين كأساس مُعطى الـ «أنا أفكِّر» بوصفه قضيةً تنطوي سلفاً على وجود، ومتّخذين كأساس بالتالي الجهة، وحلّلناه لمعرفة مضمونه، عنيت لمعرفة هل وكيف يعيِّن هذا الـ أنا وجودَه في المكان والزمان بمجرّد ذلك، لكانت قضايا النفسانيات العقلية ستنطلق، لا من أُفهوم كائن مفكِّر بعامة، بل من متحقق، ولكنّا سنستنتج، من كيف نُفكِّر هذا المتحقق، بعد أنْ نُجرِّده من كلّ ما فيه من أمْپيري، ما يناسب ماهية مفكِّرة بعامة. وذاك ما تُظْهره اللوحة التالية:

= المُنْطفيء، بوصفه محفوظاً لا في النفس بل خارجها؛ وبما أنّ كلّ ما بقي فيها من واقعيّ، وكلّ ما له درجة بالتالي، وبكلمة، بما أنّ كلّ وجودها قد انْتقص هنا إلى النصف من دون أنْ يفتقر إلى شيء، فإنّه ينتج عن ذلك جوهرٌ خاصّ قائم خارجها. ذلك أنّ الكثرة التي قُسِّمت كانت موجودة سابقاً لا ككثْرة جواهر، بل ككثْرة كلّ ما هو واقع بوصفه كميةً موجودةً فيها. ووحدةُ الجوهر، التي لم تكنْ سوى نمط الوجود، أمْكَنَ تحويلها بهذه القسمة فقط إلى كثْرة قِوام. ويمكن، كذلك، لعدّة جواهر بسيطة أن تجتمع بدورها في واحدة، حيث لنْ يضيع شيء سوى كثْرة القِوام، لأن هذا الجوهر الوحيد سيضمن درجة واقعية كل الجواهر السابقة مجتمعة ولعلّ الجواهر البسيطة التي تُعطينا ظاهرة المادة (ليس بالطبع بِفَضْل تأثير ميكانيكي أو كيميائي متبادل، بل بتأثير نَجْهله، ويكون ذاك التأثير ظاهرته) تنتج نفوسَ الأطفال عبر مثل هذا الانقسام الدينامي لنفوس الوالِدينْ من حيث هي كميّات مُشْتَدّة تُعوِّض خسارتها بالاتّحاد بمادة جديدة من النوع نفسه. وهيْهَاتِ أنْ أولي هذه التخرُّصات أيَّ قيمةٍ أو مِصْداقية؛ فقد حذّرتنا المبادىء المُثْبتة أعلاه في التحليلات، تحذيراً كافياً من استعمال المقولات (ومثلاً مقولة الجوهر) أي استعمال آخر غير استعمالها التجريبي، لكنْ إذا كان العقْلاني، ومن دون أيّ حدس دائم يعطيه موضوعاً، جريئاً إلى درجة أنّه يصنع، بناءً على مجرّد قدرة التفكير، كائناً يقوم بذاته فقط، لأن وحدة الابصار في التفكير لا تُتيح له أيَّ تفسير بالمركّب، وإذا كان يقوم بذلك إذنْ عندما يكون من الأفضل له أنْ يَعترف بأنّه لا يمكنه أنْ يشرح إمكان طبيعة مفكِّرة، فلماذا لا يَظنُّ المادي نفسه، على الرغم من أنّه لا يمكنه هو الآخر أن يستدعي التجربة لصالح إمكاناته، مخولاً لمثل هذه الجرأة، ولماذا لا يكون له الحقّ باستخدام مبادئه في استعمال مضادّ مع الحفاظ على وحدة الأول(*) الصورية؟

(*) بإزاء der ersteren حسب Cassiser، فيعود النعت إلى الإبصار، وإلاّ بإزاء die ersteren، فيعود إلى قدرة التفكير وقد رجحت الصيغة الأولى، فصار المقصود: مع الحفاظ على وحدة الإبصار الصورية (م. و).

1

أنا أفكر

2

كذات(*)

3

كذات بسيطة

4

كذات تتهوّه

في كل حال من أحوال تفكيري

لكنْ، بما أنّنا في القضية الثانية، لا نعينّ مـا إذا كان يمكن للـ أنـا أنْ يوجـد ويُفكّر كحـامل وحسب، وليس أيضـاً كمحمول لحـامل آخـر، فإنّ الأفْهـوم، ذات، يؤخـذ هنـا بمعنى منـطقيّ محض، وتُـترك مسألـة ما إذا كـان يجب أنْ نفهم به جوهراً أم لا، تُـترك غـير متعيّنـة. لكنْ، في القضيّة الثالثة، تصبح وحدة الإبْصار المُطلقة أيْ الـ أنا البسيط، في التصور الـذي إليه يعـود كلّ ربْطٍ وحَلّ يصنعان التفكـير، تصبح مهمّـة في حد ذاتهـا، حتى عندمـا لا أكون قـد قرّرت شيئـاً بصدد قِوام الذات وبقائها. فالبصيرة شيءٌ واقعيّ، وبساطتُها تقوم في إمكـانها سلفاً؛ والحـال إنه لا واقعيّ بسيطاً في المكان، لأن النقاط (التي هي البسيط الوحيد في المكان) هي مجرد حدود، إنّما ليست شيئاً يصلح لتشكيل المكان كجزء منه. وينتج عنه إذنْ، استحالـةُ تعريف قِـوامي (كذاتٍ مفكّـرة وحسب) بناءً عـلى مبادىء المادية. لكنْ، بمـا أنّ وجودي يُعَـدّ بمثابـة مُعطى في القضيّـة الأولى، حيث يعني ذلك لا «إن كلّ مـاهية مفكـرة موجـودة» (وهو مـا كان سيعني معـاً ضرورتها المطلقة، ويقول عنها زيادة)، بلْ يعني فقط: «أوجد مفكراً»، فـإن تلك القضية قضيـة أمْبيريـة، تتضمن قابليّة وجودي للتعينّ فقط بالنظر إلى تصوراتي في الزمان. لكن بما أنني من جهة أخرى، بحاجة، بدءاً؛ إلى شيء دائم، وبما أنّ لا شيء كهذا مُعطى لي في الحدس الباطن من حيث أفكّر نفسي، فإنّه لنْ يمكنني قطّ أنْ أعينّ بهذا الإوْتعاء البسيط كيف أُوجد، هـل كجوهـر أمْ كعرض. فإذا كانت المادية غير صالحة كنمط تفسير لوجودي، فإن الروحانية هي أيضاً غير كـافية لـذلك. والخلاصة من كلّ ذلك، هـو أنّه لا يمكنّ لنـا أنْ نعرف شيئـاً بأيّ طـريقة، عن قِـوام نفسنا فيـما يخصّ إمكان وجودها المستقلّ بعامّة.

بل، كيف سيكون بـالإمكان أنْ نخـرج من التجربـة (تجربـة وجودنـا في الحياة) ونتخـطاها بوحدة الوعي التي لا نعرفها، مع أنه لا غنى لنا عنها لإمكان التجربة، وأن نوسِّع بذلك معرفتنا حتى طبيعة كل الكائنات المفكِّرة بواسطة هذه القضيّـة الأمبيريـة، إنّما غـير المتعيّنة بـالنظر إلى أيِّ ضَرب من ضروب الحدس: «أنا أفكر»؟.

(*) Subjekt، ويعني اللفظ أيضاً: الحامل، أي ما عليه يحمل المحمول.

لا سيْكولوجيا عقلية إذنْ بوصفها مذهباً يشكّل إضافةً إلى معرفتنا بأنفسنا، بل هنـاك واحدة بوصفها فقط إنضباطاً يضع للعقل النظري في هذا الحقـل حدوداً لا تُتخطـى، فيُحْرزه من جهـة من الـوقوع في حضْن مـاديّةٍ بـلا روح، ومن جهةٍ أخـرى من الضياع في روحـانية لا أسـاس لها بالنسبة إليْنا في الحياة، بل بالأحرى يُذكِّرنا بأنْ نَحْسِب رفض عقلنا هذا إعطاء أيِّ جـوابٍ شافٍ عن الأسئلة الصريحة التي تتخطّى حيـاتنا، بمثـابة إشـارة إلى الابتعاد بمعـرفتنا لأنفسنـا عن مغالاة الاعتبار العقيم لتطبيقها على الاستعمال العملي الخصْب الذي، مع أنّه يُطبّق أبداً على موضوعات التجربة وحدها، يستمد مبادئه من مكان أعْلى، ويُعينّ سلوكنا كما لـو أنّ قِصْدتنـا تمتدُّ إلى مـا لا نهاية بعد التجربة وبعْد هذه الحياة من ثَمَّ.

وبنـاءً على ذلـك كله، نرى أنّ السّيْكـولوجيـا العقلية، تـدين بأصلهـا إلى مجرّد سـوء فهم. فوحدة الوعي، التي تؤسِّس المقولات، تُحْسب هنا بمثابة حدسٍ للذّات، بعـدّها مـوضوعـاً تُطبَّق عليه مقولة الجوهر؛ لكنّ هذه الوِحدة ليست سوى الوِحْدة في التفكير التي بها لوحدها لا يُعـطى أيُّ مـوضوع، فـلا تنطبق عليهـا إذن مقـولـة الجـوهـر التي تفـترض دائـماً حـدسـاً معـطى، ولا يمكن لهذه الذات بالتالي أن تعرف. لا يمكن إذنْ لحامل المقولات أنْ يحظى، بمجرد أنّه يفكرهـا، بأفْهوم عن ذاته كموضوع لهذه المقولات، لأنه كـي يفكِّرها، يجب عليـه أنْ يستند إلى أسـاسٍ من إوْتِعائه المحض الذي كان علينا أنْ نشرحه سلفاً. كذلك، إنّ الذات التي فيها أساسُ تصوّر الزمان أصلاً، لا يمكن لها بـذلك أنْ تعـينّ وجودهـا في الزمـان. وإذا كان هـذا مستحيلاً، فـإنّ ذاك، أعني تعيين الذات لذاتها (كماهية مفكّرة بعامة) لا يمكنه هو الآخر أنْ يتمّ بالمقولات[4].

* * *

وهكذا تَنْحلّ المعرفة التي يُبحث عنها خارج حدود التجربـة الممكنة، طـالما أنّنـا نطلبُهـا من

---

(1) الـ «أنا أفكر» هو كما سبق القـول، قضية أمْپـيرية تنـطوي على القضيـة «أنا مـوجود»، إلاّ أنّـه لا يمكنني أنْ أقول: «كل ما يُفكِّر يـوجد» لأنّ خـاصيّة التفكـير ستجعل عنـدها من كـلّ الكائنـات التي تمتلكها كـائناتٍ ضرورية. ولا يمكن لوجودي إذنْ، هو الآخر، أنْ يستنتج، كـما ظَنَّ ديكارت، من القضيّـة «أنا أفكّـر» (إذْ كان يجب أنْ تسبقها هـذه المقدِّمـة الكبرى: «كـلّ ما يفكّـر يوجـد») بل هُـوَ هي. وتُعبِّر تلك القضيّـة عن حـدسٍ أمْپيري غـير متعينّ، أعْني عن إدراك (وهـذا ما يُثبت حقـاً من ثَمَّ أنّ الإحسـاسٍ الـدي ينتمي إلى الحساسيّة، يؤسِّس سلفاً هذه القضية الوجودية) إلاّ أنّها تسبق التجربة التي يجب أنْ تُعيِّن موضـوع الإدراك بوساطة المقولة، بالنظر إلى الزمان. فالوجود هنا ليْس بعْدُ مقولة، لأنّـه كمقولـة ذو صلة لا بموضـوع مُعطى غير متعينٍّ، بل بموضوعٍ لدينـا عنه أفهـوم، ونريـد أنْ نعرف هـل يُطرح أيضـاً خارج هـذا الأفهوم أم لا. والإدراك غير المتعينّ يَعْني هنا فقط أنَّ شيئاً ما(*) واقعيّاً مُعطى إنما فقط للتفكير بعامّة وليس بالتالي كظاهرة أو كشيء(*) في ذاته (نومينا) بل كشيء ما(*) يوجد بالفِعْل ويُدلّ عليه بما هـو كذلـك في القضية «أنـا أفكر»، إذْ تجدر الملاحظة أنني وإنْ كنت قد أسميتُ القضيّة «أنا أفكّر»، قضيّةً أمْپيرية، فإني لم أرِد بذلـك قطّ أن أقول إنّ الـ أنا في هذه القضية هو تصوّر أمْپيري بل بالأحـرى إنه تصـوّر محض ذهني لأنه يَخُصّ التفكـير بعامّـة. لكن، من دون أيّ تصور أمْپيري يقدِّم للتفكير مادته، لا يقوم فِعْل «أنا أفكر»؛ وليس الأمْپيري سوى شرط تطبيق أو استعمال للقدرة الذهنية المحضة.

(*) يُفرِّق بين شيء ما Etwas والشيء Sache (م. و).

الفلسفة الإعتباريّة، إلى رجاءٍ خائب مع أنّها تَخُصّ أسمى أغـراض البشريّـة. لكنّ قساوة النقـد هذه، في الوقت الذي تُدلّل فيه على استحالـة أن نقرّر دُغْـمائياً أيَّ شيء خـارج حدود التجـربة، بصدد موضوع من موضوعات التجربة، تُسْدي خدمة لا يُستهان بهـا لغرض العقـل ذاك بِصوْنـه أيضاً من كل المزاعم المضادّة الممكنـة. ولا يمكن لذلـك أنْ يحصل إلاّ بـطريقتين: إمّـا أنْ ندلّـل يقينياً على قضيّته، وإمّا أنْ نبحث، في حال عَجزنا عن ذلك، عنْ مصادر ذلك العجـز، فإذا مـا كانت قائمةً في الحدود المـلازمة لعقلنـا، فأن الخَصْم سيكـون بالضرورة خـاضِعاً بـالضبط لنفس القانون الذي يأمر برفض كل ادّعاء بمزعم دغمائي.

وعلى كلٍّ، فإن ذلك لا يُضير في شيء جواز بـل، ضرورة التسليم بحياة مقبلة وفقـاً لمبادىء الاستعمال العملي للعقل مربوطاً باستعماله الإعتباريّ، لأنّ الدليل محض الإعْتباري لم يكن له مرّة أدنى تأثير على العقل البشري العامّي، وهو يَقِفَ على رأس شَعْرة إلى درجة أنّ المدرسـة نفسها لم يكن بإمكانها أنْ تُبقيه هذه المدّة الطويلة الا بجعله يدور بلا توقف حول نفسـه كخُذْروف. وهـو في نظرها لا يقـدّم قاعـدة صلبة يمكن أن نَبْني عليهـا شيئاً. أمـا الأدلّة التي هي لاستعـمال الناس فتظلّ على العكس محتفظة بكل قيمتها، بل تـزداد وضوحـاً وإقناعـاً غير مصـطنع بـإزاحتها لتلك الإدّعاءات الدغمائية، وبوَضْعها العقل في ميدانـه الخاص، أعني في نـظام الغايـات الذي هـو في الـوقت عينه نـظام للطبيعة. لكن العقـل نفسه، من حيث هـو في ذاته قـدرة عملية لا تحصرهـا شروط النظام الأخير، سيجد نفسه عندئذ مُخوَّلاً توسيع النظام الأول، ومعه وجودنا الخاص، إلى ما بعد حدود التجربة والحياة، ومُخوَّلا الحكم بأن الانسان: تمثيلاً مع طبيعة كائنات هـذا العالم الحيـة التي يتخذ العقل بصددها بالضرورة مبدأ أنْ ليس ثمة من عضو أو قـدرة أو نزوة أو شيء من الأشيـاء لا ينفع أو لا يناسب استعماله، وبالتالي لا غـائية لـه، بل إنّ كـل شيء هو عـلى العكس مناسب بالضبط لقِصْدته في الحياة: بأنّ الانسان، مع أنه الوحيد الذي ينطوي عـلى الغايـة الأخيرة لكـل ذلك، يجب أنْ يكون المخلوق الوحيد الذي يشذّ عن المبدأ. ذلك أنّ استعداداته الـطبيعية، التي أفهم بها لا المواهب والنزوات، التي زوّد بها لكي يستعملها وحسب، بل بخاصة القانون الخلقيّ فيه، هي فوق كل فائدة ومنفعة يمكن أن يستمدها من هذه الحياة إلى حـدّ أنّه يتعلم من القـانون الخلقي نفسه أن يحترم فوق كلّ شيء مجرد وعْي شرف المشاعر، بصرف النظر عن تلك المنافع بل حتى من دون ذلك الشبح المسمى مجداً، وأن يشعر جوّانياً أنّه مدعـو إلى أنْ ينمّـي فيه، بسلوكـه في هذا العالم، وباحتقاره لمنافع كثـيرة، الاستعدادَ لأن يصـير مواطنـاً في عالم أفضـل هو لـديه في الفكرة. إن هذه الحجّة القوية التي لا تُهفِّت قط، والتي تتضافر مع معرفة الغـائية التي تتجـلى في كل ما هو أمام ناظرينا، معرفةً مُتنامِية باطّراد، والأفق المفتوح على الخليقة، وبالتالي أيضـاً الوعي بنوع من الإمكان اللامحدود لتوسّع معارفنا مع الحافز الذي يتنـاسب معها، إن هـذه الحجة تبقى أبداً حتى عندما نيْأس من رؤية الديمومة الضرورية لوجودنا بالمعرفة محض النظرية بأنفسنا.

خلاصة حل المغالطة السيكولوجية

يستند التراثي الديالكتيكي في السيْكولوجيـا العقلية إلى خلْط فكـرة مِنْ أفكار العقـل (فكرة

ذهن محض) بالأُفْهوم اللا ـ متعينٌ من جميع الوجوه، عن كائن مفكِّر بعامة. فأنا أفكِّر نفسي بصدد تجربة ممكنة بالتجرّد من كل تجربة متحققة، وأستخلص من ذلك، أنّه يمكنني أنْ أعي وجودي نفسه خارج التجربة وخارج شروطها الأُمْبيرية. فأنا أخلط بالتالي التجريد الممكن لوجودي المتعينّ أمْپيرياً مع الوعي المزعوم بوجودٍ ممكنٍ لذاتي المفكِّرة مستقلةً. وأظن أني أعرف ما فيَّ من جوهريّ كحاملٍ ترسندالي مع أنّه ليس لديّ في تفكيري سوى وحدة الوعي التي تؤسس كلّ تعيين بوصفه مجرد صورة للمعرفة.

والمسألة التي تقصد شرح اشتراك النفس مع البدن، لا تنتمي خصّيصاً إلى تلك السيْكولوجيا التي يدور القول حولها هنا، لأنّ قصد هذه إنما هو التدليل على شخصية النفس خارج هذا الاشتراك (بعد الموت)، أيضاً، وهي بذلك مفارقة بالمعنى الأصلي للكلمة، مع أنها تهتم بشيء من أشياء التجربة، إنّما فقط من حيث يكفّ عن أنْ يكون موضوعاً للتجربة. إلاّ أنّه من الممكن تِبْعاً لمذهبنا، أنْ نجيب عن هذه المسألة جواباً شافياً. فالصعوبة التي تثيرها هذه المسألة تقوم، كما نعلم، في ما يدعى عدم تجانس موضوع الحسّ الباطن (النفس) مع موضوعات الحواسّ الخارجية، لأنّ الأوّل يستلزم فقط الزمان، في حين تستلزم هذه المكان أيضاً كشرط صوري لحدسها. لكنْ، إذا ما تذكّرنا أنّ هذين الضرْبين من الموضوعات لا يختلفان جوّانياً، ولا يتميزان إلاّ من حيث إنّ الواحد يظهر خارجياً بالنسبة إلى الآخر، وأنّ ما يشكل بالتالي أساساً لظاهرة المادة بوصفه شيئاً في ذاته، قد لا يكون من طبيعة مغايرة، فإنّ تلك الصعوبة ستزول ولنْ يبقى سوى صعوبة معرفة كيف يكون الإشتراك بين الجواهر بعامة ممكناً؛ والحال، إنّ حلَّ هذه المسألة يقع كلياً خارج حقل السيْكولوجيا، وإنه، كمابإمكان القارىء أن يحكم بسهولة وفقاً لما قيل في التحليلات عن القدرات الأساسية والملكات، يقع بلا شكّ خارج حقل كل المعرفة البشرية.

ملاحظة عامة حول الانتقال من السيكولوجيا العقلية الى الكسمولوجيا

القضية «أنا أفكِّر» أو «أنا أوجد مفكِّراً» قضية أمْپيرية. لكن مثل هذه القضية تتأسّس على حدسٍ أمْپيري، وبالتالي أيضاً على شيءٍ مفكِّر كظاهرة. يبدو إذنْ، كما لو أن النفس بأسرها، وحتى في التفكير، قد تحوّلت إلى ظاهرة حسب نظريتنا، وأنّ وعْينا نفسه بوصفه مجرد ظاهرٍ يجب بهذه الطريقة أنْ يعود بالفعل إلى لا شيء.

والتفكير إذا ما أُخذ لذاته، هو مجرد وظيفة منطقية، وبالتالي محرّد تلقائية لربْط متنوِّع مجرّد حدسٍ ممكن، ولا يصوِّر بأيّ شكل حاملَ الوعْي كظاهرة؛ وذلك فقط لأنّه لا يهتمّ قط بما إذا كان نمط الحدس حسّياً أم ذهنياً. وعليه، فإني لا أصوِّر نفسي لنفسي، لا كما أنا ولا كما أظهر، بل إني أفكِّر نفسي فقط كأيِّ شيء بعامّة، إذ أجرّده من نمط حدسه؛ وعندما أتصوّرني هنا كحامل للأفكار، أو أيضاً كسبب للتفكير، فإن هذين النمطين من التصوّر، لا يدلاّن على مقولتيْ الجوْهر أو السبب، لأن هاتين هما من وظائف التفكير (في الحكم) التي سبق أن طبّقناها على حدسنا

الحسي، والتي أنـا بحاجـةٍ إليها بـالطبـع إن أردْت أنْ أعرف نفسي. والحـال، إنّي أريد أنْ أعي نفسي فقط كمفكّر، وأُهمل جانباً كيف تُعْطى ذاتي الخاصة في الحـدس، وقد يمكن لهـا عندئـذ أنْ تكون، لي أنا الذي أفكِّر، مجرّد ظاهرة، لكن لا من حيث أنا أفكّـر. ففي وعيي لذاتي في مجـرّد التفكير، أكون الكائن بالذات، إنّما عنه لا شيء يُعطى لي بذلك للتفكير.

لكن القضية «أنا أفكِّر» من حيث تعني: «أنا أوجد مفكِّراً» ليست مجرد وظيفة منـطقية، بـل إنّها تعيّن الذات (التي هي معاً موضـوع) بالنـظر إلى الوجـود، ولا يمكن أنْ تقوم من دون الحس الباطن الذي يُعطي حدسُه الموضوع أبداً، لا كشيء في ذاته، بل فقط كظاهرة. سيكـون في هذه القضية إذن، لا تلقائية التفكير وحسب، بل أيضاً تلقّي الحدس، أعني، سيكون تفكيري لنفسي مُنـطبقاً عـلى الحدس الأمْپيـري للذات عينها. وسيكـون على الـذات المفكِّرة بـالتالي أنْ تبحث في الحدس الأمپيري عن شروط تطبيق وظائفها المنطقية على مقولات الجوهـر والسبب الخ.. لا كي تستطيع أنْ تعيّن ذاتها بذاتها كموضوع في ذاته وحسب، بل أيضاً لكي تعيّن نمط وجـودها، أعني لكي تتعرّف على نفسها كنومينا؛ وهو أمر مستحيل، لأن الحدس الأمپيري الباطن هو حسّي، ولا يقدّم سوى معطيات الظاهرة التي لا يمكن أن تقدّم شيئاً لموضوع الوعي المحض فيما يخصّ معـرفة وجودها المستقل، ويمكنه فقط أنْ يصلح كمسند للتجربة.

لكن، عـلى فَرْض أنـه يوجـد بالتـالي لا في التجربـة، بل في بعض قـوانين استعـمال العقل المحض القائمة قبلياً والمتعلِّقة بوجودنا (لا بمجرد قواعد منـطقية)، فـرصة لفَـرْض أنفسنا بشكـل قبْلي تماماً مشرّعين بالنظر إلى وجـودنا الخـاص، بل ومعيِّـنين لهذا الـوجود نفسـه، فستنكشف لنا تلقـائيةٌ بهـا يكون تحقّقنـا قابـلاً للتعيّن من دون أنْ نكـون بحاجـة إلى شروط الوعي الأمْپـيري، وسنُبصر عندها أنّ في وعينا لوجودنا قبلياً ما يمكن أنْ يصلح كي نُعيِّن هذاالوجـود الذي لا يتعيّن تعيّناً شاملاً البتة إلاّ بشكل حسي، كيّ نعيّنه بالنظر إلى ملكة باطنة على صلة بعالمٍ معقول (مفكَّر وحسب بالطبع).

لكن ذلـك لن يقدِّم خـطوة كل محـاولات السيْكولـوجيا العقليـة؛ ذلك أنّـه سيكون، لـديَّ بفضل هذه المَلَكة المدهشة التي تكشف لي بدءاً الوعْي بالقانون الخلقي، مبدأ عن تعيُّن وجودي، وسيكـون ذهنياً محضـاً؛ هـذا صحيـح، لكن بـأيِّ محمـولات؟ بتلك التي يجب أنْ تُعـطى لي في الحدس الحسّي وحدهْ؛ وهكذا أعود أدراجي إلى حيث كنت في السيْكولوجيا العقلية، عنيت، إنّه سيظلّ بي حاجة إلى حدوس حسيّة كي أعطي دلالةً لأفاهيمي الفاهميّة عن الجوْهر والسّبب الخ، التي بها وحدها إنّما يمكن أنْ يكون لي معرفة بنفسي، لكن هذه الحدوس لا يمكن أن تكون مفيدة لي في شيءٍ خارج حقل التجربة. إلاّ أنّـه يجوز لي مـع ذلك أن أطبِّق هـذه الأفاهيم عـلى الحرّيـة وحاملها بالنظر إلى الاستعمال العملي الذي يدور دائـماً على مـوضوعـات التجربـة حسب الدلالـة التمثيليـة في الاستعمال النـظري. ذلك أنّني لا أفهم بـذلك سـوى الوظـائف المنطقيـة للحـامـل والمحمول، وللمبدأ والنتيجة، التي وفقاً لهـا إنّما تتعـيّن الأفعال أو النتـائج وفقـاً لتلك القوانـين، بحيث يمكن لهذه الأفعال والنتائج أن تُفسَّر دائـماً، شأنها شـأن قوانـين الطبيعـة بمقولات الجـوهر

والسبب، على الرغم من أنّها تصدر عن مبدأ مختلف كلياً. ولم نقل هذا إلّا للاحتراز من سوء فهم يصيب، بسهولة فائقة، التعليم حول حدسنا لأنفسنا كظاهرات. وسيكون لنا لاحقاً فرصة لاستعماله.

الباب الثاني

نقيضة العقل المحض

بينّا في مدخل هذا القسم من مؤلَّفنا أنّ كل التراثي الترْسِنْدالي للعقل المحض يستند إلى استدلالات ديالكتيكية يعطي المنطق شَيْمَها في الضروب الصورية الثلاثة للاستدلالات العقليّة بعامة، تقريباً على غرار ما تجد المقولات شَيْمها المنطقي في الوظائف الأربع لجميع الأحكام. وكان الضرب الأول من هذه الاستدلالات المماحِكة ينزع إلى الوِحْدة اللامشروطة للشروط الذاتية لجميع التصورات بعامة (للذات أو للنفس) بالتناسب مع الاستدلالات الحملية التي تنصّ مقدِّمتها الكبرى، بوصفها مبدأ، على صلة محمولٍ بحامل؛ وسيكون مضمون الضرب الثاني من الحجج الديالكتيكية، بالتمثيل مع الاستدلالات الشرطية المتصلة، إذنْ، الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية في الظاهرة؛ أما الضرب الثالث الذي سيكون مدار البحث في الباب اللاحق، فـ«موضوعُـ»ـه الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية لإمكان الموضوعات بعامة.

لكنْ تجدر الملاحظة، أنّ المغالطة الترْسِنْدالية أثارت مجرد تراءٍ وارِبٍ، بالنظر إلى فكرة حامل تفكيرنا، وأن زَعْم الضدّ لا يشوبه أدنى تراءٍ بناءً على أفاهيم عقلية. وأنّ الكفّة تميل تماماً لصالح الآلية على الرغم من أنّ هذا التعليم لا يمكنه أنْ يُنكر العيب الموروث الذي يجعله، على الرغم من كلّ ظاهر التأييد، يتبدّد كالدخان في مِصْهَر النقد.

والأمر سيكون مختلفاً كلياً عندما نطبق العقل على التأليف الموضوعي للظاهرات؛ إذْ يأمل، وبكثير من التراثي بالطبع، أنْ يجعل مبدأه في الوحدة اللامشروطة صادقاً فيها، لكنّه سرعان ما يَزجّ نفسه في كثيرٍ من التناقضات إلى حدٍ يرغمه على التخلي عن دعواه في المقصد الكُسْمولوجي.

وتَمْثُل هنا ظاهرة جديدة للعقل البشري، أعني نَقْضيّات جدّ طبيعيّة لا يحتاج معها أحد إلى التحذْلُق أو التفنّن في نصب الشرائك من أجل الايقاع بالعقل، بل أن العقل سيرمي نفسه بنفسه فيها حتماً؛ وسيكون، على الرغم من كونه مُحَصَّناً ضدّ سبات قناعة مُتَوَهَّمة قد يولّدها تراءٍ وارب، سيكون معرّضاً لأن يُسْلم أمره إمّا إلى يأس ريبي، وإما إلى تَبَنٍّ دُغْمَائي صَلْف يَتَشبَّث بعناد بمزاعم معينة، رافضاً الاستماع إلى حجج الضدّ وإنْصافها. وفي الحالتين سيصيب الموتُ الفلسفة المتعافية، مع العلْم أنّ العقل يحظى في الحالة الأولى بموت جميل.

وقبل أنْ نعرض لمشاهد الخصام والتمزّق التي يولِّدها تنازع قوانين العقل المحض هذا

(النقيضة)، نودّ أنْ نَقُوم ببعضِ الشروحات الكفيلة بتوضيح وتوسيغ المنهج الذي سنستخدمه لمعالجة موضوعنا: أسمِّي كلّ الأفكار الترسندالية من حيث تخصّ الجملة المطلقة في تأليف الظاهرات، أفاهيم عن العالم من جهة بسبب تلك الجملة اللامشروطة التي عليها يتأسّس أفْهوم كلّ العالم الذي هو مجرد فكرة؛ ومن جهة أخْرى لأنّها تسعى إلى تأليف الظاهرات فقط، وبالتالي إلى التأليف الأمْپيري، في حين أنّ الجملة المطلقة في تأليف شروط جميع الأشياء الممكنة بعامة تؤدي على العكس إلى أمْثلٍ للعقل المحض مختلفٍ تماماً عن أفْهوم العالم، وإنْ كان على صلة به. ولذا، وكما كانت مغالطات العقل المحض أساساً لسيْكولوجيا ديالكتيكية، فإن نقيضة العقل المحض ستكشف المبادىء التِرْسِنْدالية لما يدعى كُسْمولوجيا مَحْضة (عقليّة) لا لتجدها صادقة وتتبنّاها، بل، وكما يظهر من لفظ نزاع العقل، لكي تعْرضها في ترائيها المُبْهر إنّما الخاطىء، بوصفها فكرة لا يمكن أنْ تتصالح مع الظاهرات.

الفصل الأول
سستام الأفكار الكسمولوجية

لكن، لكي نستطيع أنْ نُعدِّد هذه الأفكار وفقاً لمبدأ، وبدقّة سِسْتامية، علينا أنْ نلاحظ أولاً أنّه عن الفاهمة وحدها إنّما يمكن أنْ تصدُر أفاهيم محضة وتِرْسِنْداليّة؛ وأنّ العقل لا يولّد أصلاً أيَّ أفهوم بل، على الأكثر، يحرِّر الأفْهوم الفاهمي من الاقتصارات المحتّمة للتجربة الممكنة؛ وبذلك يسعى إلى مدِّه إلى ما بعد حدود الأمْپيري، إنّما باقترانٍ مع الأمْپيري أيضاً. وذاك ما يحصل بفِعْل أنّ العقل يطلب لمشروطٍ معطى الجُمْلة المطلقة لجهة الشروط (التي بموجبها تُخضِع الفاهمة جميع الظاهرات للوحدةالتأليفية)، وبفعْل أنّه يجعل بذلك من المقولة فكرة ترسندالية كي يُضْفي التاميّة المطْلقة على التأليف الأمْپيري بمتابعته حتى اللامشروط (الذي لا يوجد قط في التجربة بل فقط في الفكرة). ويطلب العقل ذلك بموجب المبدأ: **«إذا كان المشروط معطى، فإن جملة الشروط بأسرها معطاة أيضاً، وبالتالي إنّ اللامشروط المطلق معطى»**: الذي وحده يجعل المشروط ممكناً. وعليه أولاً لن تكون الأفْكار التِرْسِنْدالية أصلاً سوى مقولات وقد وُسِّعَت حتى اللامشروط، وسيمكن إرجاعها إلى لوحة منظّمة وفقاً لعناوين تلك المقولات. لكن، ثانياً يجب الملاحظة أنْ لا كل المقولات تصلح لذلك، بل فقط تلك التي يشكل تأليفها سلسلةً، بل سلْسلة شروط ينساق بعضُها تحت بعْض (ولا تنساق معاً) بصدد مشروطٍ ما. ولا يطلب العقل الجملة المطلقة إلّا بقدر ما تعود إلى سلسلة الشروط الصاعدة بصدد مشروطٍ معطى، ومن ثَمّ ليس عندما يدور الكلام على خطِّ النتائج الهابط ولا حتّى على مُجمَّع الشروط المنساقة معاً بصدد هذه النتائج. ذلك أنّ الشروط، بالنظر إلى المشروط المعطى، تكون مفترضة سلفاً، وتُعَد معطاة معه أيضاً، في حين أنّه ليس علينا، ولأن النتائج لا تجعل شروطها ممكنة بل بالأحرى تفترضها، أنْ نهتمَّ، في التقدّم المؤدي إلى النتائج (وبكلام آخر، في الهبوط من الشرط المعطى إلى المشروط)

بما إذا كانت السلسلة تتوقّف أم لا؛ وبعامة، ليس السؤال حول جملتها من افتراضات العقل.

فنحن نفكّر بالضرورة، بمثابة معطى، زمناً مضى بأسره حتى اللحظة المعطاة (وإن كان غير متعين منّا)؛ لكنْ، وفيما يخصّ الزمن المقبل من حيث إنّه ليس شرطاً للوصول إلى الحاضر، فإن الأمْر سيّان من أجل فهم الحاضر، أيّاً كان تعاملنا معه وسواءً أوقفناه عند حدٍّ معينٍ أو مدَّدْناه إلى ما لا نهاية. ولنفترضْ المُتوالِية ((م، ن، هـ،)) حيث ((ن)) معطاة كمشروطة بالنظر إلى ((م))، إنما في الوقت عينه كشرط ((هـ))؛ فتكون السلسلة صاعدة، إن نحن ذهبنا من المشروط ((ن)) إلى ((م)) (ل، ك، ق ـ الخ) وهابطة بالعكس من الشرط ن إلى المشروط ((هـ)) (و، لا، ي). ويجب عليّ أنْ أفترض السلسلة الأولى كي أعدّ «ن» معطاة، وحسب العقل (جُمْلة الشروط) ن ليست ممكنة إلاّ بواسطة تلك السلسلة، إلاّ أنّ امكانها لا يستند إلى السلسلة التالية هـ، و، لا، ي، التي لا يمكن بالتالي أن تعدَّ معطاة، بل فقط قابلة لأنْ تعطى.

وسأُسمِّي التأليف الذي لسلسلةٍ لجهة الشُروط، أيْ إنْطلاقاً من الشرط الأقْرب للظاهرة المعطاة صعوداً إلى الشروط الأبْعد، تأليفاً تراجعياً. وذلك التأليف الذي لجهة المشْروط، ينطلق من النتيجة الأقرب إلى النتائج الأبْعد، أسمِّيه تأليفاً تقدّمياً. والتأليف الأول يذهب in antecedentia(*)، والثاني(**) in consequentia. فالأفْكار الكُسْمولوجية تهتمّ إذنْ بجُمْلة التأليف التراجعي وتذهب(**) in antecedentia وليس(**) in consequentia. فمع هذه الأخيرة، تكون المسألة اعتباطية ولا ضرورية للعقل المحض، لأننا من أجْل الفهم الشامل لما هو معطى في الظاهرة، نحتاج إلى المبادىء لا إلى النتائج.

وعليه سنأخذ أولاً، كي نستطيع أنْ نقيم لوحة الأفكار وفقاً للوحة المقولات، الكمّين الأصْليّيْن لكلّ حدسنا، الزمان والمكان. فالزمان في ذاته سلسلة (والشرط الصوري لكل السلسلات) ولذا يمكن أنْ نميِّز فيه قبلياً بالنظر إلى حاضر معطى الـ antecedentia كشروطٍ (كماضٍ) للـ consequentia (للمستقبل). فالفكرة التِرْسِنْدالية للجُملة المطلقة لسلسلة شُروط مشْروط مُعطى لا تتعلق إذنْ إلاّ بكلّ الزمن الماضي. ووفقاً لفكْرة العقل، كلُّ الزمن المُنْصرِم يُفكّر بالضرورة كمُعطى، بوصفه شرطاً للّحظة المُعطاة. لكنْ، فيما يخص المكان، لا تمييزَ جوانياً فيه بين التقدُّم والتراجع، لأنه، بفِعْل أنَّ أجزاءه جميعاً هي معاً في الوقت عينه، يشكِّل مُجمَّعاً لا مسلسلاً. ولا يمكن أنْ أعُدَّ الوقت الراهن بالنظر إلى الزمن الماضي إلاّ مشروطاً، وليس البتّة شرطاً لهذا الزمن، لأنّ هذه اللحظة لا تأتي إلاّ بانصرام الزمن (أو بالأحرى بانصرام الزمن المتقدِّم). لكن، بما أنَّ أجزاء المكان لا ينساق بعضها لبعض، بل تنساق معاً، فإنّ الجزء الواحد ليس شرطاً لإمْكان الجزء الآخر، ولا يشكِّل المكان في ذاته تسلسلاً كالزمان. إلاّ أنَّ تأليف مختلف أجزاء المكان الذي به نُـرْكِنه، هو تأليف متتالٍ، وبالتالي يحصل في الزمان ويتضمن تسلسلاً. وبما أنَّ الأمْكنة التي يضيفها الفكر، انطلاقاً من مكان معطى إلى سلسلةٍ من الأمكنة

(*) إلى المقدِّمة حـ المقدَّم وهي بمثابة المبادىء والأسباب (م. و).

(**) إلى التالية جـ التالي، وهي عتابة النتائج (م. و).

المجمَّعة، (سلسلة الأقدام في رُوتٍ(*) واحد مثلاً) هي دائماً شرط حدِّي للأماكن السابقة، فإن على فعل قياس المكان أنْ يُعَدّ أيضاً بمثابة تأليف سلسلة شُروط مشْروطٍ معْطى؛ إلاّ أنّ جهة الشروط ليست في ذاتها مختلفة عن الجهة التي إليها ينتمي المشروط، وبالتالي يبدو أنّ التقدّم هو هو التراجع في المكان. وبما أنّ جزءاً من المكان لا يُعطى، بل فقط يُحَدّ بأجزاءٍ أخرى، فإنه يجب أنْ ننظر إلى كلّ مكان بما هو مكان مُنْحدّ بوصفه مشروطاً، أعني من حيث يَفترض مكاناً آخر بمثابة شرطٍ حدِّي له، وهكذا دواليك. فالتقدم في المكان هو إذنْ بالنظر إلى الحدّ، تراجع أيضاً؛ والفكرة الترسندالية لجمة التأليف المطلقة في سلسلة الشروط تطبّق أيضاً على المكان. ويُمكنني أنْ أطرح السؤال على الجُمْلة المطلقة للظاهرة في المكان مثلما أطرحه على جُمْلتها في الزمان المُنصرِم. فهل ثمّة من جوابٍ ممكن عن ذلك؟ ذاك ما سيتعينّ لاحقاً.

ثانياً: إن الواقع في المكان، أعني المادة، مشروط، وشروطه الجوّانية أجزاء المكان، وشروطه البعيدة أجزاء الأجزاء بحيث إنّ لدينا هنا تأليفاً تراجعياً يطلب العقل جُمْلتَه المطلقة، ولا يمكن الحصول عليه إلاّ بتقسيمٍ كاملٍ حيث يتحول واقع المادة إمّا إلى شيء، وإما إلى ما لم يَعُدّ مادّة، عنيت إلى بسيط. ثمة إذنْ أيضاً سلسلة للشروط وتقدُّم نحو اللامشروط.

ثالثاً، وفيما يخص مقولات العلاقة الواقعية بين الظاهرات، فإنّ مقولة الجوهر وأعراضه لا تُناسب الفكرة التِرْسِنْدالية، أعني أنّ العقل بالنظر إليها لا يجد أيّ سبب للتراجع نحو الشروط. ذلك أنّ الأعراض (من حيث هي ملازمة لجوهر وحيد) تنساق معاً، ولا تشكل تسلسلاً. أما بالنظر إلى الجوهر، فإنها لا تنساق تحته أصلاً، بل إنّها نمط وجود الجوهر نفسه. وما يمكن أنْ يبدو هنا فكرة للعقل الترسندالي هو أفْهوم الجوهريّ. لكن، بما أنّنا لا نفهم بذلك سوى أفْهوم الموضوع بعامة، الذي يدوم من حيث لا نفكِّر فيه سوى الحامل التِرْسِنْدالي من دون أيّ محمول، وبما أنّ الكلام لا يدور هنا إلاّ على اللامشْروط في سلسلة الظاهرات، فإنّه من الواضح أنّ الجوهريّ لا يشكِّل أيّ طرف في هذه السلسلة. والأمر نفسه ينطبق على الجواهر التي في اشْتراك، التي هي مجرّد مُجمَّعات ولا تتمتّع بمُعاملٍ كالّذي في التسلسل، لأن بعضها لا ينساق تحت بعض كشرط لإمكانه، كما هي الحال في الأمكنة التي حدُّها غيرُ متعينّ بذاته، بل أبداً بمكانٍ آخر، فلا يبقى إذن سوى مقولة السببية التي تزوّد مُسبَّباً مُعطى بسلسلة من الأسباب بحيث يمكن الصعودُ من هذا المسبَّب بوصفه مشْروطاً إلى تلك الأسباب بوصفها شرُوطاً، والإجابةُ عن سؤال العقل.

رابعاً: أفاهيم الممكن والمتحقِّق والضروري لا تؤدِّي إلى أيّ تسلسل باستثناء أنّ الحادث في الوجود يجب أنْ يُنظر إليه أبداً بوصفه مشْروطاً، وأنّه وفقاً لقاعدة الفاهمة، يشير إلى شرط يعود بنا بالضرورة إلى شرطٍ آخر أعلى، إلى أن يَعْثُر له العقل أخيراً على الضرورة اللامشروطة في جملة هذه السلسلة فقط.

ليس ثمّة إذنْ سوى أربع أفكار كُسْمولوجية وفقاً لعناوين المقولات الأربعة إذا ما اقتصرنا على تلك التي تستلزم بالضرورة سلسلةً في تأليف المتنوع.

(*) Rute، مقياس قديم يساوي من ٧ إلى ١٦ قدماً. (م و).

1 -

التمامية المطلقة

لاجتماع

كلِّ معطىً الظاهرات جميعاً

2 -

التمامية المطلقة

لانْقسام

الكلِّ المعطى في الظاهرات

3 -

التمامية المطلقة

لتولّد

ظاهرةٍ بعامة

4 -

التمامية المطلقة

لتبعية وجود

المُتغيِّر في الظاهرة

ويجب أن نلاحظ هنا، أولاً، أنَّ فكرة ((التماميّة المُطلقة)) لا تخصّ سوى عَرْض الظاهرات، ولا تخصّ بالتالي الأُفْهوم الفاهمي المحض بصدد كلّ الأشياء بعامة. فالظاهرات تُحسب هنا إذن كمعطاة، والعقل يطلب التمامية المطلقة لشروط إمْكانها من حيث تشكّل هذه الشروط سلسلةً، وهو يطلب من ثَمَّ تأليفاً تامّاً بإطلاق (أعني من جميع وجهات النظر) يسمح بوضْع مُعامِلٍ للظاهرة وفقاً للقوانين الفاهمية.

ثانياً، إن اللامشروط وحده هو أصلاً ما يبحث عنه العقل في السعي إلى تأليف الشروط بطريقة متسلسلة وتراجعية، مثلما يسعى إلى التمامية في سلسلة المقدِّمات التي باجتماعها بأسرها لا تفترض مقدّمات أخرى. والحال، إنّ هذا اللامشروط مُتضمَّن دائماً في الجملة المطلقة للسلسلة عندما نتصوّرها بالمخيِّلة. لكن هذه السلسلة الناجزة إطلاقاً ليست بدورها سوى فكرة، لأنّنا لا يمكن أنْ نَعْلم، وسلفاً على الأقلّ، ما إذا كانت ممكنة في الظاهرات نفسها. وعندما نتصوّر كلّ شيءٍ بمجرد الأفاهيم الفاهميّة المحضة ومن دون شروط الحدس الحسّي، يمكن أنْ نقول مباشرة: إنّ السلسلة الكاملة لشروط ينساق بعضها تحت بعض بصدد مشروطٍ معطى، هي معطاة أيضاً، لأن المشروط لا يُعطى إلاّ بسلسلة الشروط. لكن يوجد في الظاهرات اقتصارٌ خاصٌ يتعلق بالطريقة التي بها تعطى الشروط، لأنها ليست معطاة إلاّ بتأليف متنوع الحدس تأليفاً متتالياً وتامّاً بالضرورة، في التراجع. والحال إنّ معرفة، هل هذه التمامية ممكنة حسيّاً، ما تزال مُشْكِلة. إلاّ أنّ ذلك لا يقلِّل من وجود فكرة هذه التماميّة في العقل بصرف النظر عن إمكان أو امتناع ربط الأفاهيم الأمْبيرية المطابقة بها. ولذا، وبما أنّ اللامشروط متضمَّن بالضرورة في الجملة المطلقة لتأليف المتنوع التراجعي في الظاهرة (وفقاً لتوجيه المقولات التي تقدّمه بوصفه سلسلة من الشروط

بصدد مشروط معطى) وبما أنّه يمكننا مع ذلك أنْ نترك مسألة، هل وكيف يمكن لهذه الجُمْلة أنْ تتحقق، معلّقةً، فإن العقل يسلك طريقه هنا انطلاقاً من فكرة ((الجُمْلة))، مع أنّ مقصده النهائي هو أصلاً اللامشروط، وسواء كان ذلك في كلّ السلسلة أم في جزءٍ منها.

والحال، إنّه يمكن أنْ نفكّر هذا اللامشروط: إما بوصفه يقوم فقط في السلسلة الكاملة التي جميع أطرافها بالتالي مشروطة دون اسْتثناء، والتي مجموعها فقط لا مشروط إطلاقاً، ويسمى التراجع عندها لا متناهياً؛ وإما بكون اللامشروط المطلق مجرد جزء من السلسلة تنساق تحته كلّ الأطراف الأخرى في هذه السلسلة إنّما لا يخضع هو لأي شرط آخر[1]. في الحالة الأولى، السلسلة هي بلا حدود[*] a parte priori (لا بداية لها)، أعني لا متناهية ومعطاة بكاملها مع ذلك، إلّا أن التراجع فيها لا يُنجز أبداً، ولا يمكن أن يقال عنها لا متناهية إلّا بالقوة. وفي الحالة الثانية، ثمة طرف أول للسلسلة، ويسمى هذا الطرف الأول بالنظر إلى الزمن المنصرم **بداية العالم**، وبالنظر إلى المكان **حدّ العالم**، وبالنظر إلى أجزاء الكلّ المعطى في حدوده، **البسيط**، وبالنظر إلى العلل، **التلقائية المطلقة** (الحرية) وبالنظر إلى وجود الأشياء المتغيرة، **الضرورة الطبيعية المطلقة**.

ولدينا تعبيران: **العالم والطبيعة**، يختلط واحدهما بالآخر أحياناً. ويعني الأول المجموع الرياضي لكل الظاهرات وجملة تأليفها إنْ لجهة الكبر أمْ لجهة الصغر، أعني، في البَسْط المتقدم لهذا التأليف إنْ بالإجْتماع أمْ بالانقسام. لكن هذا العالم نفسه يدعى طبيعة[2] من حيث يُنظر إليه كـ ((كل)) دينامي، ومن حيث لا يُنظر إلى المجمّع في المكان والزمان لتحقيقه كـ ((كمّ))، بل إلى الوحدة في **وجود الظاهرات**. ولكن بما أننا نسمي علّةً، شرط كل ما يحصل، وحريةً العلية اللامشروطة للعلة في الظاهرة، فإن السببية المشروطة تسمى على العكس سبباً طبيعياً بالمعنى الضيق للكلمة[**]؛ ويُسمى المشروط في الوجود بعامة حادثاً، واللامشروط ضرورياً، والضرورة اللامشروطة للظاهرات يمكن أنْ تُسمى ضرورة طبيعية.

---

(1) ((الكل)) المطلق لسلسلة شروط مشروط معطى هو دائماً لامشروط، لأن خارجه لا يوجد بعدُ شروط قد يكون هو مشروطاً فيها. لكن هذا ((الكلّ)) المطلق لسلسلة من هذا النوع ليس سوى فكرة أو بالأحرى سوى أفهوم احتمالي يجب البحث عن امكانه، بوصفه الفكرة الترسندالية أصلاً وبالصلة مع النحو الذي عليه قد يتضمن اللامشروط.

(*) لجهة الأول.

(2) الطبيعة، نعتياً (صوريا) تعني ترابط تعيّنات شيء وفقاً لمبدأ السببية الباطن. وعلى العكس، نعني بطبيعة جوهرياً (مادياً)، مجمل الظاهرات من حيث هي مترابطة ترابطاً شمولياً وفقاً لمبدأ السببية الباطن. في المفهوم الأول نتكلم على طبيعة المادة السائلة والنار الخ.. ولا نستخدم هذا اللفظ إلّا نعتياً؛ وعلى العكس، عندما نتكلم على أشياء الطبيعة، فإنّا نُفكّر بـ «كلٍ» قائم.

(**) يستعمل كنط اللفظ نفسه die Kausalitat و die Ursasache إزاء السببية (العلية) والسبب (العلة): وقد ميّزتُ بين المعنين تبعاً لمقتضى الحال، فقلت علة وعلّية لما لا يخضع لشرط التعاقب الزمني وسبب وسببية لما يخضع (م. و).

وقد أسميت أفكاراً كسمـولوجيـة، الأفكار التي نهتم بها الآن، من جهة لأننـا نفهم بالعـالم مجموع كل الظاهرات، ولأنّ أفكارنا لا تنزع إلى اللامشروط إلاّ في الظاهرات، ومن جهـة، لأنّ لفظ العالم هذا في معناه الترسندالي يدل على الجملة المطلقة لمجموع الأشياء الموجودة، ولأننا نَصْبو فقط إلى تماميّة التأليف (وإن لم يكن ذلك أصـلاً إلاّ بالـتراجع نحـو الشروط). إلى ذلك، إذا مـا نظرنا إلى أنّ هذه الأفكار هي كلها مفارقة، وأنها على الرغم من كونها لا تتخطّى الموضوع، أعني الـظاهرات، من حيث النـوع، بل تهتم فقط بالعالم الحسي، (لا بـالنومينـا)، وتدفـع مع ذلـك، التأليف إلى درجة تتخطى كل تجربة ممكنة، فإنه يمكن لنا أن نشير إليها جميعها، بشكل دقيق جداً في رأيي، باسْم أفاهيم العالم. وبالنـظر إلى الفرق بـين اللامشروط الـرياضي والـلامشروط الدينـامي المقصـود بالـتراجع، أسمّي الفكـرتين الأوليـينْ، أفهوميْ العـالم بالمعنى الضيّق للكلمـة (للعالم في الكبر أو الصغر)، والأخرينْ أفهوميْ الطبيعة المفارقين، وهذا الفـرق ليس في الوقت الحـاضر ذا أهمية كبرى، إنما يمكنه أن يصير أكثر أهميّة لاحقاً.

الفصل الثاني
نقيضات العقل المحض

إذا كان يطلق على مجمل التعاليم الدغمائية اسم أقْضيات، فإني أفهم بالنَّقْضيّات، لا المزاعم الدغمائية للضدّ، بل التنازع الذي ينشب بين معارف دغمائية في الظاهر[*](thesis cum antithesi) من دون أن تحـظى واحدة بتـأييد لا تحـظى به الأخـرى. لا تهتم النقضيّات إذن البتـة بمزاعم في اتجاه واحد، بـل إنّها لا تنظر إلى معـارف العقل الكلية إلاّ في تنازعهـا المتبادل وفي أسبـاب هذا التنازع. والنقْضيات الترسنْدالية، بحث حول نقيضة العقل المحض وأسبابها ومُحصّلتها. وعندمـا لا نقتصر، في استعمالنا للمبادىء الفاهمية، على تطبيق عقلنا على موضوعات التجربة، بل نغامـر بمدّ العقل إلى ما وراء حدود هذه التجربة، ستتولد قضايا مماحكة لا أمَل لهـا بمصادقـة التجربـة، ولا خـوف عليها منْ منـاقضتها، وكـل واحدة منهـا سـوف لنْ تخلـو من التنـاقض وحسب، بـل ستجـد أيضاً في طبيعـة العقل، الشروط التي تجعلهـا ضرورية؛ لكن لـلأسف، سيستند الـزعم النقيض هو الآخر إلى حجج تتمتّع بنفس المصداقية ونفس الضرورة.

والأسئلة التي تُطرح بشكل طبيعي في ديالكتيك العقل المحض هذا هي إذن التـالية: 1) مـا هي أصلاً القضايا التي يقع فيها العقل حتماً في نقيضة؟ 2) إلى أيّة أسباب تستنـد هذه النقيضـة؟ 3) هل، وبأية طريقة، سيبقى الطريق إلى اليقين مفتوحاً أمام العقل وسط هذا التناقض؟

فعلى قضيّة من قضايا العقل المحض الديـالكتيكية إذن، أنْ يكـون لها في ذاتها ما يميّزها عن

(*) قضية ضد نقيض القضية

سائر القضايا السَفْسَطية: فهي أوّلاً تخص لا سؤالاً اعتباطياً نَطْرحه فقط عندما نشـاء، بل سؤالاً يجب أنْ يصادفه كلّ عقل بشري في مساره بالضرورة. وهي ثانياً، تُمثّل، شأنها شأن نقيضها، لا مجرد تراءٍ مصطنع يتبدّد عند الفحص، بل ترائياً طبيعياً لا مفرّ منه، يظل يُوهِم دائماً حتى عندما لا نعود نَرْكُن إليه، ومع أنّنا لا نعود نَنْخَدِع به، ويمكن إذن جعله غير مؤذٍ إنّما لا يمكن تبديده.

ولا صلة بين مثل هذا التعليم الديالكتيكي والوحدة الفاهمية بأفاهيم تجريبيـة، بل بينـه وبين الوحدة العقليـة بمجرّد أفكـار. لكن، بما أنّـه يجب على شروط هـذه الوحـدة أنْ تتلاءم أولاً مـع الفاهمة بوصفها تأليفاً وفقـاً لقواعـد، وفي الوقت عينـه مع العقـل بوصفهـا الوحـدةَ المطلقـة لهذا التأليف، فإنها، إنْ كانت مطابقة لوحدة العقل، ستكون كبيرة عـلى الفاهمـة، وإنْ كانت مناسبة للفاهمة، ستكون صغيرة على العقل؛ وعنه يصدر بـالضرورة تنازع يستحيـل ردُّه بأي طـريقة من الطرق.

تفتح هذه المزاعم المُماحِكة إذن مُعْتركاً ديالكتيكياً تعود الأفضلية فيه إلى الفريق الذي يُسمح له القيام بالهجوم، ويهلك فيه بـالتأكيـد الفريق المُرْغم على أنْ يقتصر عـلى الدفـاع عن نفسه. وعليـه فإنّ الأبـطال الصناديـد، وسواء كـانوا يحـاربون من أجـل قضية محقّـة أم قضيـة بـاطلة، سيكونون على ثقة من إحـراز إكليل النصر إنْ هم احتـاطوا فقط لتـدبير أفضليـة القيام بـالهجمة الأخيرة، بحيث لا يضطرون لصدّ هجمة جديدة للخصم. ويمكن أنْ نتصور بسهولـة أنّ ساحـة القتـال هذه قـد خيضت مراراً حتى الآن، وأن عـدداً كبيراً من الإنتصـارات قد أُحـرِز من جهـة وأُخرى، أمّا بالنسبة إلى الانتصار الأخير الذي سيحسم المسألة، فقد اتخـذت الاحتياطـات لكي يبقى دائماً فارس الحق وحده سيِّد الميدان بمِنْع خصمه منْ حمْل السلاح من جديـد. وليس علينا، كَحكَمٍ حيادي في المعركة، أنْ نهتمّ بمعرفة هل يصارع المتحاربـون من أجل قضيـة محقة، أم من أجل قضيّة بـاطلة، ويجب علينا أولاً أنْ نـدعهم يحسمون المسـألة. فقـد يعترفـون بعد أنْ يتعب الواحد منهم أكثر مما يُؤْذي الآخر، ببُطْلان تنازعهم، ويفترقون كأصحاب.

ومنهج مشاهدة معركة المزاعم هذا، أو بالأحرى منهج إثارتها لا من أجـل الحسم في النهايـة لصالح فريق من الأفرقاء، بل من أجل البحث عما إذا كان موضوعها مجرد وهم يتعلّق به الواحد باطلاً، وبه لن يربح شيئاً حتى عندما لا يصـادف فيه أيّ مقـاومة، أقـول هذه الـطريقة يمكن أن يطلق عليها اسم المنهج الريبي، وهو يتميّز تمام التميّز عن الريبية، التي هي مبدأ لجهلٍ مصطنع وعلميّ يهدم أُسس كلّ معرفة كيّ ينزع إن أمكن له، أيّ رُكونٍ إليها وأيَّ وثـوق بها. أمـا المنهج الريبي، فيسعى إلى اليقين محاولاً أنْ يكتشف في تلك المعركة التي تُخاض بإخلاص وتُتابع بـذكاء من الجانبين، نقطة سوء الفهم مِن أجل أنْ يفعل كأولئك المشترعين الحكـاء الذين يتعلّمـون من الجانبين، نقـطةَ سوء الفهم من أجـل أنْ يفعل كـأولئك المشـترعين الحكـاء الذين يتعلّمـون من إحراج القضاة في الدعاوى، ما هو فاسد أو غير متعينٍ بدقة في قـوانينهم. والنقيضة التي تتكشف في تطبيق القوانين هي أفضل محل للناموسيّات(*) بالنسبة إلى حكمتنـا المحدودة؛ فبفضلهـا يصبح

(*) Nomothetike = ما يتعلق بقضايا الناموس، أي القانون (الشرع) (م. و).

العقل الذي لا يرى بسهولة أخطاءه في الإعتبار المجرد، أكثرَ إنتباهاً للآنات في تعينّ مبادئه.

إلاّ أنَّ هذا المنهج الريبي لا يصلح أصلاً إلاّ للفلسفة الترسندالية، ويمكن على كل حال الاستغناء عنه في أيّ حقل آخر للبحث باستثناء هذا؛ ففي الرياضة سيكون من العبث استعماله لأن ليس فيها مزاعم خاطئة يمكن أنْ تختبىء وتصير غير مرئية، لأنَّ البراهين فيها يجب أنْ تتْبع دائماً خيْط الحدس المحض، بل أنْ تتقدم بواسطة تأليف بديهي دائماً. وفي الفلسفة التجريبية يمكن أنْ يكون لشكٍّ مؤقت فائدته، إلاّ أنّه يمتنع فيه أيُّ سوء فهم لا يمكن تبديده بسهولة؛ ففي التجربة إنما يجب أنْ يُعْثر في النهاية على آخر الوسائل لحسم الخلاف عاجلاً أم آجلاً. ويمكن للأخلاق أيضاً أنْ تُعطي كلّ مبادئها مع نتائجها العملية، عياناً على الأقلْ، في تجارب ممكنة، وأن تتجنّب بذلك سوءَ فهم التجريد. وعلى العكس، إنّ المزاعم التِرْسِنْدالية، التي تَدّعي رؤى تصل إلى ما وراء حقل كل التجارب الممكنة، ليست من النوع الذي يمكن أنْ يُكتشف فيه سوءُ الفهم بواسطة التجربة حتى في حالة إمْكان أنْ يُعطى تأليفُها المجرّد في حدس قبلي ما. لا يسمح العقل التِرْسِنْدالي إذن بأي محكٍ سوى ذاك الذي يحاول توحيد مزاعمه فيما بينها والذي يتركها بالتالي بدءاً ليبارز بعضها بعضاً بحرّية ودون عائق؛ وهو ما سنعرضه الآن[1].

نقيضة العقل المحض

أول تنازع للأفكار الترسندالية

قضية

للعالم بداية في الزمان وهو أيضاً محصور بحدود في المكان.

نقيض القضية

ليس للعالم بداية ولا حدود في المكان بل هو لا متناهٍ بالنظر إنْ إلى الزمان أمْ إلى المكان.

تدليل

إذ لو سلمنا أنْ لا بداية للعالم في الزمان فسيكون ثمة أزلية مُنْصَرِمة حتى كلّ لحظة معطاة، وبالتالي سلسلة لا متناهية من حالات متتالية للأشياء في العالم. والحال، إنّ لا تناهي السلسلة يقوم بالضبط على أنّ هذه السلسلة لا يمكن أنْ تُنجز البتّة بتأليف متتالٍ. فسلسلة لا متناهية مُنْصرِمة في العالم هي إذن مستحيلة، ومن ثم فإن بداية العالم هي شرط ضروري

تدليل

إذْ لو سلمنا أنّ للعالم بداية، وحيث إنّ البداية وجودٌ يسبقه زمن لم يكن فيه شيء، فيجب أنْ يكون قد سبق زمن لم يكن فيه العالم، أعني، زمن فارغ. والحال إنّه ليس من ولادة ممكنة، لأي شيء في زمن فارغ، لأن أيّ جزء من هذا الزمن لا يتمتع بخلاف جزء آخر بشرط يُميّز الوجود ويجعله يَفْضُل اللاوجود (سواء افترضنا أنّ هذا الشرط يولد من ذاته أمْ

(1) تتتالى النقائض وفقاً لنسق الأفكار الترسندالية المشار إليه سابقاً.

لوجوده وذاك ما كان علينا برهانه أولاً.

وبالنسبة إلى الثاني(*)، لو سلمنا بوجهة النظر المعاكسة فسيكون العالم ((كلاً)) معطى ولا متناهياً من الأشياء الموجودة معاً. والحال إنه لا يمكننا أن نفكر كمية ((كمّ)) لا يعطى بحدود متعينة بحدس ما[1]، إلاّ بواسطة تأليف الأجزاء، ولا يمكن أنْ نفكِّر ((جملة)) مثل هذا الكم إلاّ بالتأليف التامّ أو بالإضافة المتكررة للوحدة إلى نفسها[2]. وعليه، كي نفكر العالم الذي يملأ كل الأمكنة بوصفه ((كلاً)) يجب أنْ ننظر إلى التأليف المتتالي لأجزاء عالم لا متناه بوصفه تأليفاً ناجزاً تماماً، أعني يجب أن ننظر إلى زمن لا متناه بوصفه مُنصرماً في تعداد كل الأشياء الموجودة معاً، وهو أمر محال. إذن، إنّ مُجمّعاً لا متناهياً من الأشياء المتحقِّقة لا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه ((كلاً)) معطى ولا من ثَمَّ بوصفه معطى معاً. وعليه فإن العالم ليس لا متناهياً من حيث امتداده في المكان بل، إنّه افترضنا له سبباً آخر). يمكن إذن، أنْ يكون ثمة عدة سلسلات من أشياء تبدأ في العالم إلاّ أنّ العالم نفسه لا يمكن أنْ يكون له بداية وهو بالتالي لا متناه بالنظر إلى الزمن الماضي.

وفيما يخص النقطة الثانية، لو سلمنا أولاً بالضد، أعني بأن العالم متناهٍ ومحدود من حيث المكان، فإنه سيوجد في مكان فارغ وليس بمحدود، ولن يكون إذن علاقة بين الأشياء في المكان وحسب، بل أيضاً علاقة للأشياء بالمكان. لكن بما أنّ العالم هو ((كلّ)) مطلق، خارجه لا يوجد أيّ موضوع للحدس، وبالتالي أيّ مُتضايف للعالم يمكن له أنْ يكون على علاقة به، فإنّ علاقة العالم بالمكان الفارغ لن تكون علاقة للعالم بأي موضوع. بل إنّ علاقة من هذا النوع ليست شيئاً. وبالتالي فإنّ حَدّ العالم بالمكان الفارغ ليس شيئاً هو الآخر. إذن، العالم ليس محدوداً من حيث المكان، أعني إنّه لا متناهٍ بالنظر إلى الامتداد[3].

(1) يمكننا أن نحدس ((كماً)) غير متعين بمثابة ((كلّ)) عندما يكون متضمناً في حدود دون أن نكون بحاجة إلى بناء جُمْلته بقياسها، أعني بالتأليف المتتالي لأجزائه. ذلك أنّ الحدود تُعينّ سلفاً التمامية لأنها تستبعد كل كمية أخرى.

(2) ليس أفهوم ((الجملة)) في هذه الحالة سوى تصور التأليف الناجز لأجزائه؛ إنْ لَما كان لا يمكننا أنْ نستمدّ الأفهوم من حدس الكلّ الذي هو مستحيل في هذه الحالة، فإنّه لا يمكننا معرفته، وعلى الأقل بالفكرة، إلاّ بتأليف الأجزاء مدفوعة حتى إنْجاز اللامتناهي.

(*) = المكان. (م. و).

(3) المكان هو مجرد صورة الحدس الخارجي (حدس صوري) وليس موضوعاً متحققاً يمكن أنْ يُحدس خارجياً. وليس المكان، قبل كل الأشياء التي تعينه (تملؤه أو تحده) أو بالأحرى التي تعطي حدساً أمپيرياً وفقاً لصورته، ليس، تحت اسم المكان المطلق، سوى مجرد إمكان الظاهرات الخارجية من حيث يمكنها إمّا أنْ توجد بذاتها، وإمّا أنْ تُضاف إلى ظاهرات معطاة. فليس الحدس الأمپيري إذن، مركَّباً من الظاهرات ومن المكان (من الادراك ومن الحدس الفارغ)؛ والواحد ليس مُتضايف الآخر في التأليف، بل إنهما مربوطان فقط في حدسٍ أمپيري واحد بعينه كصورة ومادّة له. فإنْ شئنا أنْ نضع أحد هذين العنصرين خارج الآخر (المكان خارج كلّ الظاهرات) فينتج عن ذلك كل ضروب التعيّنات الفارغة من الحدس الخارجي التي ليست ادراكات ممكنة، فحركة العالم مثلاً أو سكونه في مكان فارغٍ لا متناهٍ، تعينٌ، لعلاقة العالم والمكان، لا يمكن أن يُدرك قطّ، وتعينٌ محمول من ثَمَّ على مجرّد أيْسٍ فكري

محصور ضمن حدوده؛ وتلك كانت النقطة الثانية(*).

ملاحظة على أول نقيضة

I . على القضية

لم أسْعَ، في هذه الحجج المتنازعة، وراء التّعْميات كي أقدم دليل المحامي (كما يقال) الذي يستخدم غَفْلة الخصم لصالحه ويفرح بتركه يستند إلى سوء تفسير القانون من أجل أنْ يُقيم دعاويه غير المحقّة على تهفيت ذلك. بل إن كل حجة من تلك الحجج تُستمَدّ من طبيعة الشيء وتهمل جانباً كل النفع الذي يمكن أنْ يأتينا من المغالطات التي يقع فيها الدغمائيون من الجانبين.

وقد كان بإمكاني أيضاً أن أُثبت القضية في الظاهر، حسب عادة الدُغْمائيين، بتقديم أُفهوم سقيمٍ عن لا تناهي كمية معطاة، بالقول: تكون الكمية لا متناهية عندما لا يمكن أن يكون هناك كمية أكبر منها (أعني عندما يفوق ما تتضمنه أيّ مجموع من وحدةٍ معطاة)؛ والحال، إنّه لا مجموعَ هو أكبر المجاميع لأنّه يمكن أنْ نضيف إليه أبداً وحدة أو أكثر، إذن إنّ كمية لا متناهية معطاة هي من المحال، ومن ثَمَّ إنْ عالماً لا متناهياً (سواء من حيث التسلسل المنصرِم أمْ منْ حيث الإمتداد) هو من المحال أيضاً، فالعالم محدود إذن من الجهتين: لقد كان بإمكاني أن أرتب

II . على نقيض القضية

إن دليل لا تناهي سلسلة العالم المعطاة ومجمل العالم، يستند إلى أنّه في حال العكس، سيشكل زمن فارغ ومكان فارغ حدود العالم. والحال، إنّي لا أجهل محاولة التملص من هذه النتيجة بدعوى أنّه من الممكن تماماً أنْ يكون ثمة حدٌّ للعالم من حيث الزمان ومن حيث المكان من دون أنْ يكون بنا حاجة إلى التسليم بزمان مطلق قبل بداية العالم أو بمكان مطلق يمتد خارج العالم القائم، وهو أمر مستحيل. وإني موافق تمام الموافقة، حول هذه النقطة الأخيرة، على رأي الفلاسفة الذين من مدرسة ليبنتس. فالمكان، وهو مجرد صورة الحدس الخارجي، ليس موضوعاً متحققاً يمكن أنْ يُحدس خارجياً، وليس متضايفاً للظاهرات، بل هو صورة الظاهرات نفسها. ولا يمكن للمكان إذن أن يَرِد بالمطلق (لوحده) في وجود الأشياء كمعيِّن، لأنه ليس موضوعاً بل الصورة وحسب، لموضوعات ممكنة. فالأشياء إذن بوصفها ظاهرات تُعيِّن حقاً المكان، أعني إنه من كل محمولاته الممكنة (الكم والعلاقة) تجعل هذا أو ذاك متحققاً؛ لكنّ المكان لا يمكنه بالمقابل كشيء قائم بذاته، أن يُعيِّن تحقق

(*) يعلق كنط الدليل على تناهي المكان بالدليل على تناهي الزمان، استناداً إلى تصوره للّاتناهي بوصفه تأليفاً لا ينتهي، وهو التصور الوحيد المشروع، كما سيبيّن في الملاحظة، لأنّ لا حدس معطى يَحدُس اللامتناهي. (م. و).

دليلي على هـذا النحو؛ إلّا أن هـذا الأفهوم لا يتطابق مع مـا نفهم ((بالكـلّ)) اللامتنـاهي، فنحن لا نتصـور بذلـك كمْ هذا الكـل كبير، وبالتالي فإن أفهومه ليس هو الآخر أفْهوم الحـد الأقصى، بـل إننا بـذلـك نفكّـر فقط عـلاقتـه بوحدة نختـارها اعتبـاطياً، فيكـون هو بـالنظر إليهـا العدد الأكـبر. وفي هذه الحـالة سيكـون اللامتناهي أكبر أو أصغر حسب مـا إذا أخذنـا الوِحْدة أكبر أو أصغر؛ في حـين أنْ اللاتنـاهي القـائم فقط في العلاقـة بهذه الـوحـدة المعـطاة سيبقى دائماً هو نفسـه على الـرغـم من أنّ كمية ((الكـلّ)) المطلقـة تظل غـير معـروفـة البتـة، والكلام لا يدور عليها، على كلّ حال.

والمَفْهـوم (الـترسنـدالي) الحقيقي للـ((لا تناهي))، هو: إنّ التأليف اللامتناهي للوحدة في قيـاس الكم، لا يمكن أنْ يُنـجـز قط[1]. وينتـج عن ذلك بكـل تـأكيـد أنـه لا يمكنٍ أن يكـون قد انْصرم دهـر من الأحـوال المتحققـة التي تلت بعضهـا بعضاً حتى اللحـظة المعـطاة (الحـاضر)، وأنه يجب بـالتالي أن يكـون للعالم بداية.

أمـا بالنسبـة إلى القسم الثاني من القضيـة، فإن الصعوبة الخاصة بسلسلة لا متناهيـة، إنما مُنْصرمـة، تسقط تلقائيـاً، لأن متنوِّع عـالمٍ لا متناه لجهة الامتـداد يكون معـطى معاً. لكنْ، كي نُفكِّر جملة مجموع كهذا، ولأنه لا يمكن لنا أنْ نستعـين بالحـدود التي تؤلّف هي بـالـذات هـذه الجملة في الحدس، يجب علينـا أن نُـبرِّر أفهومنا الذي في هذه الحالة لا يمكن أنْ ينطلق الأشياء من حيث كميتها أو هيئتهـا، لأنه ليس بمُتحقّق في ذاتـه. فقـد يمكن إذنْ أن يكـون المكان (وسواء كـان مليئاً أم فـارغاً)[2] محـدوداً بـالـظاهـرات؛ إلّا أنّ الـظاهـرات لا يُمكن أنّ تكون محدودة بمكان فارغ خارجاً عنهـا. والأمر نفسه بالنسبـة إلى الزمـان. لكن، مع التسليم بكـل هـذا، فـإنـه لا مجـال لإنكـار أنـه يجب بـالضرورة التسليم بهـذين اللّيْسَـيْنْ: المكـان الفارغ خارج العالم والزمـان الفارغ قبـل العالم مـا إن نُسلِّم بحدٍّ للعـالم سواء لجهـة المكان أم لجهة الزمان.

ذلـك أنّه فيـما يخص الخِدْعـة التي بها نـريد التملص من النتيجة التي تجعلنا نقـول: إنّه إذا كان للعالم حدود (من حيث الزمـان والمكان)، فـإن على الفـراغ اللامتنـاهي أن يُعـيِّنَ وجـود الأشياء المتحققة من حيث كميتهـا. فيما يخص الخدعة، إنها تقوم، خلسة، في هـذا وحسب: إنها، بدلاً عن العالم المحسـوس نفكّر لا أدري في أي عالم معقول، وبـدلاً عن البدايـة الأولى (وجود يسبقه زمن لا وجود فيه) نفكر في وجود بعـامـة لا يفـترض أي شرط آخـر في العــالم، وأخيراً، بدلاً عن حدّ الامتداد، نفكر في تخوم العالم الكلي مُزيحين بـذلك الـزمان والمكـان من طريقنا. إلّا أن مدار الكـلام هنا هـو فقط عالم الظاهرات وكمّيتـه؛ والحال إنـه لا يمكن لنا في هذا العالم قط أنْ نتجـرد من شروط الحساسيـة التي عـرضت سـابقـاً، من دون تجـريــده من مـاهيته. فـإن كل العـالم الحسي محـدوداً فـإنـه سيقيم بـالضرورة في الفراغ الـلامتناهي. فـإن

(1) ويتضمن بذلك مجموعاً (من وحدة معطاة) أكبر من أي عدد؛ وذاك هو المفهوم الرياضي للـ((تناهي)).

(2) من السهل فهم ما نريد قوله بهذا: المكان الفارغ من حيث تحده الظاهرات، ومن ثم المكـان الذي، ضمن العالم، لا يتناقض على الأقل مع المبادىء التِرْسِنْدالية والذي يمكن بالتالي التسليم بـه بالنـظر إليها (من دون أنْ نزعم بذلك إمكانه).

من الكـلّ ليصل إلى الكـثرة المتعينة لـلأجزاء. لكن بما أن هذا التأليف لا يسعه قط أنْ يشكل سلسلة كاملة، فإنه لا يمكننا أنْ نفكر ((جملة)) قبله، ولا بِهِ إذن. ذلك أن أفْهـوم ((الجملة)) نفسها هو في هذه الحالة تصوّر لتـأليف الأجزاء تـأليفاً نـاجزاً. وهـذا الانجـاز هـو مستحيـل وبالتالي أفهومه أيضاً.

شئنا ترك هذا الفراغ جانباً ومن ثَمَّ تَرك المكان بعامة بوصفه شرطاً قبلياً لإمكـان الظاهـرات، فـإنّ العالم الحسي بـأسره سيختفي. لكن هـذا العـالم هو الـوحيـد المعـطى لنـا في مشكلتنـا. والعالم المعقول ليس سوى الأفهوم الكـلي لعالم بعـامّة فيـه نتجرد من كـلّ شروط حدس هـذا العالم، وبالنظر إليه بالتالي ليس ثمـة من قضية تأليفية ممكنة لا موجبة ولا سالبة.

ثاني تنازع للأفكار الترسندالية

قضية

كل جوهر مركب في العالم يتقوم من أجـزاء بسيطة ولا يوجد في أيّ محل سـوى البسيط وما يتركب منه.

نقيض القضية

لا شيء مـركبـاً في العـالم يتقـوّم من أجـزاء بسيـطة ولا يـوجـد في أيّ محـل في العــالم أيُّ بسيط.

تدليل

إذ لو سلمنا أنَّ الجواهر المركّبة لا تتقوّم من أجزاء بسيطة، فـإنه لنْ يبقى، فيـما لوْ حـذفنا بـالفكر كـل تـركيب، أيُّ جـزء مـركّب، ولن يبقى كذلك (حيث لا أجزاء بسيطة) أيّ شيء عـلى الاطلاق ولن يعـطى بالتـالي أيّ جوهـر. فإما أن يكون من المحال إذن نسخ كل تركيب بالفكر، وإما أن يبقي بعد هـذا النسخ، شيء لا تــركيب لــه قط، أعني بسـيط. لكــن، في الحالة الأولى، لن يتقـوم المركب من جـواهر(*) (لأن الـتركيب في الجواهـر ليس سوى عـلاقـة عـرضيـة من دونها يجب أن تتقــوم الجــواهــر

تدليل

افـرض أن كل شيء مـركب (كجوهـر) هو مركب من أجزاء بسيـطة. فبما أن كـل علاقـة خـارجية، وبـالتالي كـل تـركيب من الجـواهـر أيضـاً، ليست ممكنة إلاّ في المكـان، فـإن عـلى المركب أن يكون بـالضرورة متقومـاً من أجزاء بقـدر ما في المكـان الـذي يشغله من أجـزاء. لكن المكان لا يتقوم من أجـزاء بسيطة بـل من أمكنة، إذن على كل جزء من المركّب أنْ يحتلّ مكانـاً. لكن الأجـزاء الأولية بـالمطلق في كـل مـــركب هي بسيـــطة. إذن، البسيط يشـغـــل مكـانـاً. لكن، بمـا أنّ الـواقعي الـذي يشغـل

(*) سوء في التعبير. ويجب أن نقرأ بالأحرى: لن يكون المركب جوهراً. فنفهم أن هذا القول يناقض المعطى: كل جوهر مركب في العالم. (م. و).

بوصفها كائنات قائمة بذاتها). لكن، بما أن هذه الحالة تناقض الفَرْض، فإن الحالة الثانية وحدها تبقى، أعني، إن المركب الجوهري في العالم يتقوم من أجزاء بسيطة.

وينتج عن ذلك بلا توسط: إن أشياء العالم كلها كائنات بسيطة، وإن التركيب ليس سوى حال خارجية لهذه الأشياء، وان على العقل أن يفكر تلك الجواهر الأولية بوصفها الحاملات الأولى لكل تركيب، وبوصفها بالتالي كائنات بسيطة سابقة على هذا التركيب، على الرغم من أنه لا يمكننا أنْ نفكرها خارج حال الربط تلك ولا أنْ نعزلها.

مكاناً يتضمن في ذاته عناصر متنوعة نجدها بعضاً خارج بعض، وبما أنه بالتالي يتركَّب، ومن حيث هو مركَّب واقعي بالطبع، لا من أعراض (لأن الأعراض لا يمكن أنْ يكون بعضها خارج بعض من دون جوهر) بل من جواهر، فإن البسيط سيكون مركباً جوهرياً، وذاك متناقض.

والقسم الثاني من النقيض، أعني لا يوجد في العالم أي بسيط، يجب أن يَعْني هنا فقط إنّ وجود البسيط بالمطلق لا يمكن أن تثبته أيّ تجربة بأي إدراك خارجي أو باطن، وإنّ البسيط بالمطلق هو مجرد فكرة لا يمكن اظهارها قط في أي تجربة ممكنة، وليس لها من ثَمّ، في عرض الظاهرات، أي تطبيق ولا أي موضوع. ذلك أنّنا لو سلمنا بأنّه يمكن إيجاد موضوع من التجربة لهذه الفكرة التِرْسِنْدالية، فإنه سيكون علينا أن نُقِرّ بأن الحدس الأمْپيري لموضوع من الموضوعات هو حدس لا يتضمن على الاطلاق عناصر متنوِّعة بعضها خارج بعض ومربوطة في وحدة. لكن، بما أنّه لا يمكنْ لنا أنْ نستنتج من لا وعينا لمثل هذا المتنوِّع، امتناعه الكلي في حدس ما لشيء من الأشياء، وبما أنّ هذا الأمر هو مع ذلك ضروري كلياً للبساطة المطلقة، فإنّ هذه البساطة لا يمكن أنْ تُستخلص من أيّ إدراك. وبما أنّه لا يمكن لشيء بوصفه شيئاً بسيطاً اطلاقاً، أن يعطى في أي تجربة ممكنة، وبما أنّ على العالم الحسيّ أنْ يُعَدّ بمثابة مجموع كل التجارب الممكنة، فإنّه لا يعطى فيه أيّ شيء بسيط.

يذهب القسم الثاني من النقيض، إذن أبعد بكثير مما يذهب الأول الذي لا يلغي البسيط إلاّ من حدس المركب، في حين أن هذا يطرده من

الطبيعة بأسرها. وعليه لم يكن يمكن التدليل عليه بأفهوم شيء معطى بالحدس الخارجي (للمركّب) بل بعلاقته بالتجربة الممكنة بعامة.

ملاحظة على ثاني نقيضة

I. على القضية

عندما أتكلم على كل متقوِّم بالضرورة من أجزاء بسيطة، فإني أفهم بذلك فقط كلّاً جوهرياً بوصفه المركّب أصلاً، أي بوصفه الوحدة العرضية للمتنوع الذي أجزاؤه تعطي متفصّلة، وعلى الأقل بالفكر، وتطرح في اقتران متبادل مُشكِّلة بذلك وحدةً. وكان يجب أن يُدعى المكان بصحيح العبارة لا مركّباً بل ((كلّاً))، لأن أجزاءه ليست ممكنة إلّا في ((الكلّ))، والكل ليس ممكناً بالأجزاء. كان يجب على كل حال أن يسمى مركّباً مثالياً وليس مركباً واقعياً. إلّا أن ذلك هو مجرد لطيفة من اللطائف إذ، بما أن المكان ليس مركّباً من جواهر (ولا حتى من أعراض واقعية) فإنه يجب أن لا يبقى منه شيئاً عندما أنسخ منه كلّ تركيب. ولا حتى النقطة لأنّ هذه ليست ممكنة إلّا كحد لمكان (وبالتالي لمركّب). فالزمان والمكان لا يتقوّمان إذن من أجزاء بسيطة. وما لا ينتمي إلّا لحال الجوهر (والتغير مثلاً) وعلى الرغم من أنه كمية، لا يتقوم هو الآخر من البسيط، أعني إن درجة معيّنة من التغير لا تصدر عن اضافة عدة تغيرات بسيطة. واستدلالنا من المركّب على البسيط لا يصدق إلّا على الأشياء التي تقوم لذاتها؛ والحال إن أعراض الأحوال لا تقوم لذاتها؛ يمكن إذن أن نهدم بسهولة دليل ضرورة البسيط بوصفه الأجزاء المقوِّمة لكل

II. على نقيض القضية

لقد ارتفعت اعتراضات المونادين ضد قضية انقسام المادة انقساماً لا متناهياً وهي قضية حُجّتها رياضية وحسب. وكان أولئك قد شيّعوا أنهم لا يريدون أن يولوا أكثر الأدلة الرياضية وضوحاً القدرة على ادخالنا إلى قوام المكان من حيث هو بالفعل الشرط الصوري لإمكان كل مادة، بل إنهم لا ينظرون إلى هذه الأدلة إلّا بوصفها استدلالات مستمدة من أفاهيم مجردة إنما اعتباطية لا يمكنها أن تكون على صلة بأشياء متحققة، . كما لو أنّه كان من الممكن أنْ نفكر بنمط حدسي آخر غير ذلك المعطى في حدس المكان الأصلي، وكما لو أن تعيّناته القبْلية لا تخص معاً كل ما هو ممكن فقط بشرط ملء هذا المكان. فلو أصغينا إليهم، لكان يجب علينا أنْ نفكر بالإضافة إلى النقطة الرياضية البسيطة، والتي ليست جزءاً بل حدّاً وحسب للمكان، نقاطاً فيزيائية أيضاً هي مع كونها بسيطة هي الأخرى تمتاز بوصفها أجزاء من المكان لأنها تملأ هذا المكان بمجرد مجمَّعها بوصفها أجزاءه. وبدلاً من أن أكرر هنا تهفيتات هذا الخُلْف العامية والواضحة والمحتشدة هنا، وبدلاً من أن أكرر أنه من غير المفيد إطلاقاً أن نُهفِّت بداهة الرياضة كما يفعل السفسطائي بأفاهيم محض سياقية، فإنّي أقتصر على التنبيه إلى أنّ الفلسفة إذا كانت تُشاغِب الرياضة، فإن ذلك لا يحصل إلّا لأنها تنسى

مـركب جـوهـري وأن نضيّـع من ثم قضيتـه بعامة، بمده أكثر من اللازم عندما نريد تطبيقـه عـلى كـل مـركب من دون تمييـز كـما سبق أن جرى ذلك حقاً مرات كثيرة.

وفيما عدا ذلك، فإني لا أتكلّم عـلى البسيط إلاّ بقـدر مـا يكـون معـطى بـالضرورة في المركّب، لأنّ هذا المـركّب يمكن أنْ ينحلّ إليـه كما إلى أجزائه المقوِّمـة. والمعنى الأصْلي لكلمـة مـونـاس (حسب استعـمال ليبنتس) يجب أن يُطلق فقط عـلى البسيط المعـطى بـلا تـوسط كجـوهـر بسيط (وعـلى الإوْتعـاء مثـلاً) وليس كعنصر من المركب يجب أن يُدعى بـالأحـرى ذرة. وبما أنني لا أريد أن أدلّـل على الجـواهر البسيـطة إلاّ بـالنسبة إلى المـركّبـات التي هي عنـاصرهـا، فـإنـه يمكن لي أن أسمي قضيـة النقيضة الثانية الذرّيات الترسندالية. لكن من جهة أخرى، لمـا كان هـذا اللفظ قد دخـل في الاستعـمال منذ زمن طـويـل للدلالـة عـلى نمط خـاص في تفسـير الـظاهـرات الجسميـة (molecularum)(*). وبمـا أنّـه يُفـترض لـذلـك أفـاهيم أمْبيريـة، فإنـه يمكن أن نسمي القضية مبدأ المونادولوجيا الديالكتيكي.

أنّ مـدار الكـلام في هـذه المسألـة هـو فقط الظاهرات وشرطها وحسب. ولا يكفي هنا أنْ نعـثر للأفهـوم الفـاهمي المحض عن المـركّب، على أفهوم البسيط بل المطلوب أن نعـثر لحدس المـركّب (المادة) عـلى حـدس البسيط، وذاك ممتنع كلياً بموجب قوانين الحساسية وبالتـالي مع مـوضوعـات الحواس أيضـاً. يمكن لنا إذن أن نقـول، عن ((كلّ)) مؤلّفٍ من جـواهر تفكـره الفـاهمـة المحضـة فقط، إنّـه يجب أنْ يكــون البسيط لدينا قبل أيّ تركيب لهـذا ((الكلّ))، إلاّ أن ذلـك لا ينطبق عـلى totum substantiale phaenomenon(*) الـذي يتطلب بـوصفه حـدسـاً أمبـيريـاً في المكـان هـذه الخـاصية الضرورية: أنْ لا يكون أي جزء منه بسيـطاً، لأن لا جزء بسيطاً في المكان. إلاّ أنّ المونـاديين أظهروا أنهم أنبه من أنْ يُغْفِلوا هـذه الصعوبـة بـرفضهم افتراض المكـان بمثابـة شرط لإمْكان مـوضوعـات الحدس الخـارجي، (الأجسام)، وبافْتراضهم، على العكس، الحدس الخـارجي والعلاقة الدينامية للجواهـر بعامـة بمثابـة شرط إمْكان المكان. والحال، إنّه ليس لـدينا أفْهـوم عن الأجسام إلاّ من حيث هي ظاهرات، ومن حيث هي كـذلـك تفـترض بـالضرورة المكـان كشرط لإمْكـان كلّ ظـاهرة خـارجية. فبـاطلاً إذن مـا نُخْدع وقـد سبق أنّ حسمنـا المسألـة أعلاه حسماً وافياً في «الاستطيقا الترسنـدالية». فلو كانت الأجسام أشيـاء في ذاتها لكـان دليل المـوناديين صادقاً بالتأكيد.

ويتمتـع الـزعم الـديـالكتيكي الثـاني بهـذه الخـاصية: يُضـادّه زعم دُغْمائي هـو، من بـين

(*) الجُزَيْئات.

(*) جملة الجوهري الظاهراتي.

المزاعم الماحكة، الوحيد الذي يحاول أن يُثبت ببداهة في موضوع من موضوعات التجربة تحقق ما كنا قد وضعناه أعلاه فقط في مصاف الأفكار الترسندالية، أعني تحقق بساطة الجوهر المطلقة، محاولاً أن يدلّل أن موضوع الحس الباطن الـ ((أنا)) الذي يفكر، هو جوهر بسيط إطلاقاً. ومن دون أنْ أدخل الآن في هذه المسألة (التي تمَّ فحصها أعلاه بشكل وافٍ) أنبِّه فقط إلى أنّه إذا فُكِّر شيء كموضوع وحسب من دون أن نُضيف إليه أي تعيُّن تأليفي لحدسه (كما يحصل في هذا التصور العاري ((أنا)))، فإنه لن يمكننا بالتأكيد أنْ ندرك أيّ متنوع ولا أيّ تركيب في تصوّر من هذا النوع. أضف، بما أنّ المحمولات التي بها أُفكّر هذا الموضوع، ليست سوى حدوس للحس الباطن، فإنه لن يمكنني أنْ أجد فيها هي الأخرى ما يدل على متنوعٍ بعضُه خارج بعض، ولا على تركيبٍ واقعي مِن ثَمَّ. يمتاز الإِوْتعاء إذن بهذا: بما أنَّ الذات التي تفكر هي في الوقت عينه موضوعه الخاص، فإنه لا يمكن له أنْ يُقسِّم نفسه بنفسه (على الرغم من أنّه يمكن له أنْ يُقسِّم التعينات الملازمة له)؛ لأنّ كل موضوع، وبالنظر إلى عين ذاته، وحدة مطلقة؛ لكنْ، ما لا يقلّ صحة عن ذلك هو أنّ هذه الذات إذا ما نُظر إليها خارجياً بوصفها موضوعاً للحدس، ستُظهر حقاً مع ذلك تركيباً في الظاهرة. والحال، إنّه على هذا النحو انما يجب أنْ يُنظر دائماً إليها عندما نريد أنْ نعلم هل يوجد فيها، أم لا، متنوِّع بعضُه خارج بعضه الآخر.

ثالث تنازع الأفكار الترسندالية

قضية

ليست السببية وفقاً لقوانين الطبيعة، السببية الوحيدة التي يمكن أن تُستمد منها ظاهرات العالم بأسرها. ومن الضروري أيضاً كي نفسّرها أنْ نسلِّم بوجود عليّة بحرِّية.

تدليل

لو سلمنا بأنْ لا سببية إلاّ وفقاً لقوانين الطبيعة، فإنّ كل ما يحصل سيفترض حالاً متقدمة، يتليها هو حتماً بموجب قاعدة. والحال، إنّ الحال السابقة يجب أنْ تكون هي أيضاً شيئاً ما قد حصل (قد تولّد في الزمان لأنّه لم يكنْ من قبل) لأنه لو كان هناك أبداً لما كانت نتيجته بدأت بالكوْن بل لكانت هناك أبداً. إذن، إنَّ سببية السبب التي بها يحصل شيء ما، هي ابداً بدورها شيء ما يحصل ويفترض بدوره وفقاً لقانون الطبيعة حالاً متقدمة وسببية هذه الحال؛ وهذه الأخيرة حالاً أقدم وهكذا دواليك. إذن، لو كان كل شيء يحصل وفقاً لقوانين الطبيعة وحدها، فسوف لنْ يكون هناك قط سوى بدءٍ رديف وليس البتة بدء أوّل ومن ثم لن يكون هناك أيّ تمامية للسلسلة لجهة الأسباب التي يتولد بعضها من بعض. والحال، إن قانون الطبيعة يقوم بالضبط في أنّ لا شيء يحصل من دون سبب متعيّن قبلياً تعيّناً كافياً. إذن، إنّ القضية، التي تنصّ على أنّ كلّ سببيّة ليست ممكنة إلاّ وفقاً للقوانين الطبيعية تتناقض ذاتياً في كليّتها اللامحدودة؛ ومن المحال إذنْ أنْ نسلِّم بهذه السببية بوصفها السببية الوحيدة.

نقيض القضية

ليس ثمة من حرية بل، إنّ كل شيء في العالم يحصل وفقاً لقوانين الطبيعة.

تدليل

على افتراض أنّ ثمة حريّة بالمعنى الترسندالي بحيث يكون هناك نوع خاص من العليّة بموجبه يمكن لأحداث العالم أنْ تحصل، أعني، القدرة بالمطلق على بدء حالةٍ، ومن ثَمَّ أيضاً على بدء سلسلة من نتائج هذه الحالة، فسوف لنْ يكون هناك فقط سلسلة تبدأ بالمطلق بفِعْل هذه التلقائية، بل سيجب أيضاً أنْ يبدأ بدءاً مطلقاً تعينٌ هذه التلقائية لتوليد السلسلة، أيْ العليّة بحيث لا يكون هناك شيءيتقدم على الفِعْل الحاصل ليعيِّنه وفقاً لقوانين ثابتة. إلاّ أنّ كلّ بدء لفِعْل يفترض حالاً ليس لها أيّ ترابط سببي مع سببه بالذات، أعني لا تنتج عنه بأي شكل. فالحرية الترْسِندالية تُضاد إذنْ، قانون السببية. وهذا النوع من الإقتران لأحوال الأسباب الفاعلة المتتالية الذي بموجبه لا يمكن لأيّ وحدة تجربة أنْ تكون، والذي لا يُصادف إذن في أيّ تجربة، ليس من ثَمَّ سوى أيسٍ فكريٍّ فارغ.

ليس لدينا إذنْ سوى الطبيعة حيث يمكن لنا أن نبحث عن ترابط أحداث العالم ونسقَها. والحرية (الاستقلال) إزاء قوانين الطبيعة هو تحرّر يحرِّر حقاً من الالزام، إنما أيضاً من الخيط الموجِّه لكل القواعد. ذلك أنّه

وعليه، يجب التسليم بعليّة بموجبها يحصل شيء من دون أن تكون العلّة متعيِّنة وذلك بصعودنا إلى أعلى، بعلّةٍ أخرى متقدّمة وفقاً لقوانين ضرورية، أعني يجب التسليم بتلقائية مطلقة للعلل تقوم على البدء ذاتياً بسلسلة ظاهرات تجري وفقاً للقوانين الطبيعية؛ وبالتالي بحريّة تِرْسِنْدالية من دونها لا يمكن لسلسلة الظاهرة المتتالية أنْ تكون قط كاملة، حتى في مجرى الطبيعة لجهة الأسباب.

لا يمكن لنا أنْ نقول إنّ قوانيناً للحرية تتدخّل في سببيّة مسار العالم حالّةً محلّ قوانين الطبيعة؛ لأنه لو كانت الحرية متعيِّنة وفقاً لقوانين لما عادت حرية بل، لكانت مجرّد طبيعة. تختلف الطبيعة والحرية الترسندالية إذن فيما بينها كاختلاف موافقة القوانين وغياب القوانين. والموافقة تُلْقِي على الفاهمة المهمّة الصعبة في السعي أبداً إلى أعلى في سلسلة الأسباب بحثاً عن أصْل الأحداث، لأن السببيّة مشروطة فيها أبداً؛ هذا صحيح، إلاّ أنها تَعِدُ، كتعويضٍ عن ذلك، بوحدة تجربة كليّة وفقاً لقوانين. أما وهم الحرية فيُزوِّد الفاهمة، على العكس، بطمأنينة في بحثها عن سلسلة الأسباب، بتوجيهها نحو عليّة لا مشروطة تبدأ الفِعْل من نفسها حقاً، إلاّ أنّ هذه العليّة نفسها عمياء، فهي تقطع خيط القواعد الموجِّه الذي به وحده يتعلق امكان تجربة مترابطة بشكل شامل.

ملاحظة على ثالث نقيضة

على القضية

هيهاتِ أنْ تشكِّل حقاً الفكرةُ الترسندالية عن الحرية كل مضمون الأفهوم السيْكولوجي لهذا الاسم، وهو أفهوم أمپيري في قسم كبير منه؛ بل إنها فقط أفهوم التلقائية المطلقة للفِعْل بوصفها الأساس الخاص بِتَبِعة هذا الفِعْل؛ إلاّ أن ذلك لا يقلل من كونها حجر العثرة الخاص أمام الفلسفة التي تَلْقَى صعوبات لا تذلّل كي تسلم بهذا النوع من العليّة اللامشروطة. وعليه، فإن ما أوْقَع العقل الإعْتباري في مثل

على نقيض القضية

يمكن لمن يدافع عن القدرة الكلية للطبيعة (الدهرية(*) التِرْسِنْدالية) ضدّ تعليم الحرية أنْ يعارض استدلالات هذا التعليم المماحكة، بالقضية التالية: إذا كنتم لا تسلمون في العالم بأيّ شيء رياضياً أولٍ، من حيث الزمان، فإنكم لستم بحاجة إلى البحث عن شيء دينامياً أول، من حيث السببية. فمن طلب إليكم أن تتخيّلوا حالاً للعالم أولى بالمطلق، وبالتالي بدءاً مطلقاً لتسلسل الظاهرات المتتالية، وأن

(*) بإزاء Physiokratie = مذهب القائلين بحكم الطبيعة.

ذلك الإحراج في مسألة حريّة الارادة ليس سوى صعوبة ترسندالية تدور على مسألة هل يجب التسليم بقدرة قادرة على أنْ تبدأ من ذاتها سلسلة من الأشياء المتتالية أو الأحوال. وكيف تكون مثل هذه القدرة ممكنة؟ وليس من الضروري أنْ نكون قادرين على الاجابة عن هذا السؤال لأنّه يجب علينا حتى بالنظر إلى السببية وفقاً لقوانين الطبيعة أنْ نكتفي بالإقرار قبلياً بأنّ سببيّة من هذا النوع يجب أنْ تكون مُفترضَة مع أنّنا لا نفهم قط كيف هو من الممكن أنْ يُطرح، بوجودٍ ما، وجودُ شيء آخر وأنّه يجب علينا في هذا الصدد أن نلوذ بالتجربة وحسب. والحال إننا لم نبرهن أصلاً ضرورة أن تبدأ سلسلة من الظاهرات بدءاً أولاً بحرية إلاّ من حيث يكون ذلك لازماً لجعل أصْلها في العالم مفهوماً، في حين يمكننا أنْ نأخذ كل الحالات التابعة لها بمثابة متوالية تحصل وفق مجرد قوانين طبيعية. هذا صحيح، لكن بما أنّ القدرة على بدء سلسلة في الزمان بدءاً تلقائياً تماماً قد تَمَّ إثباتُه مرة (وان كان لم يُرَ بذاته) فإنه قد صار من المسموح لنا أيضاً أن نجعل عدة سلسلات تبدأ تلقائياً وفقاً للسببية في وسط مجرى العالم، وأنْ ننسب إلى جواهر تلك السلسلات القدرة على الفِعْل بحُريّة. لكنْ، دعونا نتجاوز سوء الفهم هذا، أعني: بما أنه لا يمكن أنْ يكون لسلسلة متتالية في العالم أن تبدأ سوى بدء أول نسبياً، إذ ثمة في العالم دائماً حال سابقة للأشياء، فإنه لا يمكن لأي بدءٍ أوّل للسلسلات بالمطلق أن يكون في مجرى العالم بأسره. ذلك أننا لا نتكلم هنا على البدء الأول بالمطلق من حيث الزمان بل على البدء الأول بالمطلق من حيث العليّة، فلو نهضتُ الآن (مثلاً) عن كرسيّ بحرية تامّة ومن دون تأثير الأسباب الطبيعية

تفرضوا حدوداً على الطبيعة اللامحدودة من أجل أن تمنحوا مخيلتكم محطة للراحة؟ ولأن الجواهر هي أبداً في العالم أو على الأقل لأنّ وحدة التجربة تجعل هذا الافتراض ضرورياً، فإنه ليس ثمة من صعوبة في أن نسلّم أيضاً بأن تبدّل أحوالها، أي سلسلة تغيراتها، قد كانت هناك أبداً وأنه ليس ثمة من حاجة بالتالي إلى البحث عن أي بدء أول لا رياضي ولا دينامي. وليس من الممكن أنْ نفهم كيف يمكن أنْ يحصل مثل ذلك الاشتقاق اللامتناهي من دون طرفٍ أول يكون كل الباقي بالنظر إليه تابعاً؛ لكنكم إذا كنتم تريدون أن تتجنبوا هذا السبب ألغاز الطبيعة هذه، فإنكم ستجدون أنفسكم مُرغمين على أن تتجنبوا كثيراً من الخصائص التأليفية الأساسية (الملكات الأساسية) التي لا يمكن أنْ تفهموها بشكل أفضل، بل حتى إمكان التغيّر بعامة سيكون عقبة أمامكم. لأنكم إنْ لم تجدوا بالتجربة أنّه متحقق، فأنّه لنْ يمكنكم أنْ تتخيلوا قَبْلياً كيف يكون مثل ذلك التتالي المستمر للكوْن واللاكوْن ممكناً.

وعلى كل حال، فحتى عندما نسلم بقدرة تِرْسِنْدالية للحريّة على أن تبدأ تغيّرات العالم، فإن هذه القدرة يجب على الأقل أن لا تكون إلاّ خارج العالم (على الرغم من أنّ ذلك يبقى ادّعاءاً جريئاً، هو: التسليم، خارج مجموع كل الحدوس الممكنة، بموضوع آخر أيضاً، لا يمكن أن يعطى في أي إدراك ممكن). لكن، في العالم نفسه ليس من المسموح قطّ لأحد أنْ ينسب مثل هذه القدرة إلى الجواهر، لأنّ ترابط الظاهرات التي تُعيِّن بعضها بعضاً وفقاً لقوانين كلية، والترابط الذي يسمى طبيعة، سيتبخّر في جزء كبير منه وتتبخر معه علاقة

الذي يُعينِّ بالضرورة، فإن سلسلة جديدة تبدأ بالمطلق في هذا الحادث مع كلّ النتائج الطبيعية إلى ما لا نهاية، على الرغم من أنّ هذا الحادث من حيث الزمان ليس سوى تتمة لسلسلة سابقة. هذا القرار وهذا الفِعْل، ليسا إذن قائمين في متوالية مجرد النتائج الطبيعية، وليسا مجرد تتمة لها، بل إن الأسباب الطبيعية المعيّنة تتوقف توقفاً تاماً صعداً بالنظر إلى هذا الحادث. وإذا كان هذا الحادث يتليها، فإنه مع ذلك لا ينتج عنها ويمكن أنْ يسمى بالتالي لا من حيث الزمان حقاً بل بالنظر إلى السببية، بدءاً أولاً بالمطلق لسلسلة من الظاهرات.

إن حاجة العقل إلى اللجوء إلى بدءٍ أول بحرية في سلسلة الأسباب الطبيعية تتأكد بوضوح ساطع للعيان من: أنّ جميع الفلاسفة الأقدمين (باستثناء فلاسفة المدرسة الابيقورية) وجدوا أنفسهم مضطرين من أجل تفسير حركات العالم إلى التسليم بمحرك أول، أعني بعلة تفعل بحرية، علة بدأت أولاً ومن ذاتها هذه السلسلة من الأحوال. ذلك أنّهم لم يجرؤوا على محاولة جعل بدء أول بمجرد الطبيعة مفهوماً.

الحقيقة الأمبيرية التي تميز التجربة في الحكم. ذلك أنه مع مثل هذه القدرة للحرية المتفلّتة من كل القوانين لا يمكن أنْ نفكّر قط الطبيعة لأنّ قوانين هذه الأخيرة ستكون متغيرة باستمرار بتأثير تلك الحرية، ولأن لعبة الظاهرات، التي تكون بتوافقها مع مجرد الطبيعة منتظمة ووحيدة الشكل، ستصبح من جرّاء ذلك مُخَلْخلة ومتفكّكة.

رابع تنازع للأفكار الترسندالية

قضية

إلى العالم ينتمي ما هو، بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علة له، كائن ضروري اطلاقاً.

تدليل

العالم الحسيّ يتضمن بوصفه جملة جميع الظاهرات، سلسلة من التغيرات معاً. إذْ من

نقيض القضية

لا يوجد في أي محل أي كائن ضروري اطلاقاً لا في العالم ولا خارج العالم بوصفه علة له.

تدليل

على افتراض أنّ العالم نفسه كائن ضروري

دون هــذه السلسلة لن نُعــطى حتّى تـصـور تسلسـل الزمـان بـوصفـه شرط امكـان العـالم الحسي[1]. بـل، إنّ كـل تغـير يخضـع لشرطـه الـذي يسبقه بـالزمـان والذي بمـوجبـه يكـون ضروريـاً. والحـال، إنّ كـل مشروط معـطى يفـترض بالنـظر إلى وجوده سلسلة كـاملة من الشروط وصولاً إلى اللامشروط بالمطلق الـذي وحـده ضروري بالمـطلق. يجب إذن أنْ يوجـد شيء مـا ضروري بـالمـطلق إذا مـا وجـد تغـيّر كنتيجــة لــه. لكنّ هــذا الضروري سينتمي بدوره إلى العالم الحسي. ذلك أنه لـوْ افترضنـاه خـارج العـالم الحسي لكـانت سلسلة تغـيرات العالم تَستمِدّ منه بدءها من دون أنْ تكون تلك العلّة الضروريــة منتميــة إلى العــالم الحسي. والحـال إن ذلـك مستحيــل. إذ بمـا أنَّ بــدء تسلســل في الزمـان لا يمكن أنْ يتعـينّ إلاّ بمـا يسبقـه في الزمـان، فـإنّ الشرط الأسمى لبـدء سلسلة من التغيرات يجب أنْ يوجد في الزمـان حيث لم تكن تلك السلسلة قـد وجدت بعـد. (لأن البـدء هو وجـود يسبقه زمـان لم يكن فيه الشيء، الـذي بـدأ، قـد وجـد بعـد) فسببيّـة السبب الضروري للتغـيرات، وبـالتـالي السبب نفسـه، ينتمي إذنْ إلى الـزمـان وبـالتــالي إلى الـظاهرة (التي فيهـا فقط يكون الـزمـان ممكنـاً بـوصفـه صــورتهـا). لا يمكن إذن أن نُفكّــر السببيّــة بمعـزل عن العــالم الحسي، أعني عن مجمـوع كل الـظاهـرات، وثمـة إذن في العـالم نفسه ما هو ضروري بالمطلق (سواء كـان ذلك سلسلة العــالم بــأسرهــا أو جــزءاً من تـلك السلسلة). أو أن فيه كائناً ضرورياً؛ فـإما أن يكـون هناك في سلسلة التغـيرات بـدء ضروري بـالمـطلق، أعني من دون علة، وهـذا ماينـاقض القـانـون الدينامي لتعينّ كل الظاهرات في الزمان؛ وإما أن تكــون السلسلة نفسهـا من دون أي بــدء وتكون على الرغم من كونها عرضية ومشروطـة في جميـع أجـزائهـا، ضروريـة بـالمـطلق وغـير مشروطة في الكلّ، وهذا ما يتنـاقض ذاتياً لأنّ وجود مجموع لا يمكن أنْ يكـون ضرورياً حـين لا يكون حتى ولا جزء واحد من أجزائه يتمتع بوجود ضروري في ذاته.

وعلى العكس، على افتراض أنّ ثمة خـارج العالم عِلّةً للعالم ضروريـة بالمـطلق، فإن هـذه العلّة بــوصفهـا الــطرف، الأعـلى في سلسلة أسباب تغيّرات العـالم، ستبدأ أولاً وجـود هذه التغيرات وسلسلتها[2]. إلاّ أنّها ستبـدأ عندهـا بالفعل، وستكـون سببيّتها منـدرجة في الـزمان وبـالتالي في مجمـل الـظاهـرات أيْ في العـالم. وعنـه ينتج أنَّ العلة نفسهـا لنْ تكـون خـارج العالم؛ وهذا مـا يناقض الإفـتراض. ليس ثمة إذن في العالم ولا خارج العالم (وباقـتران سببيّ معه) أيّ كائن ضروري بالمطلق.

---

(1) يتقدم الزمان، بوصفه الشرط الصوري لإمكان التغيرات، موضوعيـاً، على هـذه التغيرات؛ هـذا صحيح، إلاّ أن هذا التصوّر لا يُعطى، ذاتياً وفي تحقّق الوعي، شأنه شأن كل تصور آخر، إلاّ بمناسبة الادراكات.

(2) إن كلمة بَدَأَ تؤخذ بمعنيين، الأوّل متعدٍ، ويعْني أن السبب يَبْدأ (infit) سلسلة من الأحوال بوصفهـا نتيجة له؛ والثاني لازم ويعني أن السببيّة تبدأ (fit) في السبب نفسه. وهنا أستدِلّ من المعنى الأول على الثاني.

ملاحظة على رابع نقيضة

I. على القضية

كي أثبت وجود كائن ضروري، عليَّ أنْ لا استخدم هنا إلّا الدليل الكُسْمولوجي الذي يرتفع من المشروط في الظاهرة إلى اللامشروط في الأفهوم، ناظراً إلى هذا اللامشروط بمثابة الشرط الضروري للجملة المطلقة للسلسلة. أما محاولة التدليل بمجرد فكرة كائن أسمى من كل الكائنات بعامة، فينتمي إلى مبدأ آخر للعقل، ويجب عرضه على حدة.

والحال، إنّ الدليل الكُسْمولوجي المحض لا يمكن أنْ يُثبت وجود كائن ضروري، إلاّ بتركه سؤال، هل هذا الكائن هو العالم نفسه أم هل هو شيء متميّز منه، سؤالاً غير محسوم. ذلك أنه كي نجد وسيلة لحلّه يلزمنا مبادىء ليست كُسْمولوجية ولا توجد في سلسلة الظاهرات، ويلزمنا أفاهيم عن كائنات عرضية بعامة، (يُنظر إليها فقط كموضوعات للفاهمة) ومبدأ يُقْرِن هذه الكائنات بكائن ضروري بمجرد أفاهيم. والحال أنّ كل ذلك يدخل في فلسفة مفارِقة لمْ يَحُن أوانُها بعد.

لكن، ما إن يبدأ المرء باتّباع الدليل الكُسْمولوجي متخذاً كأساس سلسلة الظاهرات والتراجع في هذه السلسلة وفقاً للقوانين الأمپيرية في السببيّة حتى لا يعود بوسعه تركه فجأة للانتقال إلى ما لا يشكل قط جزءاً من السلسلة كطرف فيها. ذلك أنه حتى يصلح شيء كشرط، يجب أن يؤخذ بنفس المعنى الذي به تؤخذ العلاقة بين المشروط وشرطه في السلسلة التي تؤدّي إلى ذلك الشرط الأسمى بتقدّم متّصل. لكن، إذا كانت هذه

II. على نقيض القضية

إذا كُنّا نظن بصعودنا في سلسلة الظاهرات أنّنا نصادف صعوبات ضدّ وجود علّة أسمى ضرورية بالمطلق، فإن هذه الصعوبات يجب أنْ لا تتأسس هي الأخرى على مجرد أفاهيم عن الوجود الضروري لشيء بعامة، وبالتالي يجب أنْ لا تكون أُنطولوجية. بل يجب أنْ تَنتج عن الإقتران السببي مع سلسلة الظاهرات اقتراناً يُرْغمنا على التسليم بشرطٍ هو بدوره غير مشروط وبالتالي أنْ تكون كُسْمولوجية ومستنتجة وفقاً لقوانين أمْپيرية، ذلك أنّ الكلام يدور على إظهار أنّه لا يمكننا قط التوقف عند شرطٍ لا مشروط أمْپيرياً إلاّ بالصعود في سلسلة الأسباب (في العالم الحسي) وأنّ الدليل الكسمولوجي الذي نستمده من عرضية أحوال العالم بفضل تغيراته، سينقلب ضد افتراض سبب أول بادىء للسلسلة بالمطلق.

لكنْ، يبرز من هذه النقيضة تضارب مدهش: فالدليل نفسه الذي كنا نستدّل منه في القضية على وجود كائن أصلي نستدل منه في نقيض القضية على لا وجوده، وذلك بالدقة نفسها. كنا نقول في البدء: ثمة كائن ضروري، لأن كل الزمن الماضي يتضمن سلسلة كل الشروط، وبالتالي أيضاً اللامشروط (الضروري). ونقول الآن ليس ثمة من كائن ضروري وبالضبط لأن كلّ الزمن المنصرم ينطوي على سلسلة جميع الشروط (التي هي بالتالي مشروطة بدورها). وإليكم سبب هذا التضارب: الأول لا ينظر

العلاقة حسية وتنتمي إلى الاستعمال الأمپيري الممكن للفـاهمـة، فلن يمكن للشرط أو للعلة الأسمى أن تقفل التراجع إلّا وفقاً لقوانين الحساسية، وبالتالي إلّا بوصفها جزءاً من تسلسل الزمان، وسيكون على الكائن الضروري أن يُعد بمثابة الطرف الأعْلى في سلسلة العالم.

ويكون على كلّ حال قد اتخذ حرّيته بالقيام بمثل هذه القفزة (Mεtα βa6ıc ∈is α'λλo γε ı' ᐢ)(*). لأنه استنتج من التغيّرات في العالم عرضيتها الأمْپيرية، أعني تبعيّتها للأسباب المعيَّنة أمپيرياً، وحصل على سلسلة صاعدة من الشروط الأمپيرية، وكان ذلك صحيحاً صحة كلية. لكن، بما أنّه لم يكن بإمكانه أنْ يعثر على بدءٍ أول ولا على طرف أسمى كان يترك فجأة أفْهوم العرضيّة الأمپيري ويتخذ المقولة المحضة؛ وكانت هذه تعطيه سلسلة محض معقولة تستند تماميّتها إلى وجود علة ضرورية بالمطلق متحررة أيضاً، من حيث لم تعد مرتبطة بأيّ شروط حسية، من شرط الزمان الذي يريد أنْ تبدأ سببيّتها به. لكنّ هذه الطريقة في التصرف هي غير مشروعة بالمرة، كما يمكن أنْ يستدلّ على ذلك مما سيلي.

عَرَضي، بالمعنى المحض للمقولة، ما ضده النقيض ممكن. والحال إنه لا يمكن للمرء أن يُستدلّ من العرضية الأمپيرية على العرضية العقلية. وما هو هو متغيِّر هو ما ضدّه (ضد حاله) متحقق في زمن آخر، وبالتالي أيضاً ممكن، فهو ليس إذن الضدّ النقيض للحال السابقة؛ وكان يجب كي نحصل على النقيض، أن يكون من الممكن لنقيض الحال إلّا إلى الجملة المطلقة لسلسلة الشروط التي يُعيِّن واحدها الآخر في الزمان، ويستلزم بذلك شيئاً غير مشروط وضرورياً. أما الثاني، فينظر على العكس إلى عرضية كل ما هو متعيِّن في تسلسل الزمان (لأنّه قبْل كلّ طرفٍ متعين، ثمة زمن يجب على الشرط نفسه فيه أنْ يكون بدوره متعيناً كمشروط) وذاك ما يذهب تماماً بكل لا مشروط وبكل ضرورة مطلقة. إلّا أنَّ الحِجاج في الحالتين مطابق تماماً للعقل البشري العاميّ الذي يحصل معه غالباً أنْ يدخل في تضارب مع ذاته عندما ينظر إلى موضوعه من وجهتيْ نظر مختلفتين. وقد نظر السيد دومَيْران إلى النزاع الناشب بين فلكيّيْن مشهورين من جراء صعوبة مماثلة في اختيار وجهة النظر، نظر إليه بوصفه ظاهرة مُثيرة للاهتمام إلى حد أنه خصص لها كتاباً مستقلًا. كان الواحد يقول: القمر يدور حول محوره لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض؛ وكان الآخر يقول، القمر لا يدور حول محوره بالضبط لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض؛ وكان الآخر يقول، القمر لا يدور حول محوره بالضبط لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض؛ وكان الاستنتاجان صحيحان حسب ما إذا اخترنا هذه الوجهة أو تلك لدراسة حركة القمر.

(*) الانتقال إلى جنس آخر.

السابقة أن يحلّ محلها في الوقت عينه الذي كانت فيه. وهذا ما لا يمكن استنتاجه قط من التغيّر. فجسم كان في حركة تُساوي ((أ)) ينتقل إلى السكون ويُساوي ((لا أ))، والحال إنه لا يمكن قط أنْ نستنتج، من كون حال مضادّة للحال ((أ)) تتلي ((أ))، أنّ ضدها النقيض ممكن، وبالتالي أنّ ((أ)) عرضية؛ لأنه يلزم من أجل ذلك أنْ يكون بإمكان السكون أن يحلّ محل الحركة في الوقت عينه الذي كانت فيه. والحال، إنّ كل ما نَعْلَمه هو أنّ السكون قد كان متحققاً في الزمن اللاحق وبالتالي ممكناً أيضاً. لكنّ الحركة في زمن، والسكون في زمن آخر، ليسا مُتضادّين تناقضياً. فتتالي التعيّنات المتضادة، أعني التغير، لا يُثْبت قطّ العرضية وفقاً لأفاهيم الفاهمة المحضة ولا يمكن أن يؤدي بالتالي وفقاً للأفاهيم الفاهمية المحضة إلى وجود كائن ضروري. والتغيّر لا تُثبته إلاّ العرضية الأمبيرية، أعني إن الحال المستجدة وفقاً لقانون السببية لا يمكن قط أن تحصل من ذاتها من دون سبب ينتمي إلى الزمن السابق. لكن على هذا النحو، على السبب، إنْ نظرنا إليه كضروري بالمطلق، أنْ يوجَدَ في الزمان ويشكّل جزءاً من سلسلة الظاهرات.

الفصل الثالث

في غرض العقل من نزاعه مع نفسه

نُمسك الآن بكل اللعبة الديالكتيكية للأفكار الكسمولوجية التي لا يُرتجى قط أن يُعطى لها موضوع يتناسب معها في أي تجربة ممكنة ولا حتى أنْ يفكّرها العقل بالانسجام مع قوانين التجربة الكلية. وهي، مع ذلك، ليست مفكَّرة اعتباطاً بل، إنَّ العقل يُساق إليها بالضرورة أثناء التقدّم المتّصل للتأليف الأمبيري حين يريد أنْ يُحرِّر من كل شرط ما لا يمكن أن يتعينّ وفقاً لقواعد التجربة إلاّ بصورة مشروطة، وأنْ يضمّه في جملته اللامشروطة. وهذه المزاعم المماحكة هي أيضاً محاولات لحلّ أربع مشكلات طبيعية وحتمية للفعل؛ ولا يمكن أنْ يكون هناك إلاّ هذا العدد لا أكثر ولا أقل، لأنه ليس هناك عدد أكبر من سلسلات الافتراضات التأليفية التي تحدّ قبلياً التأليف الأمبيري.

ومن أجل أنْ نعرض الإدّعاءات البرّاقة للعقل الذي يوسّع مجاله أبعد من كل حدود التجربة، لجأنا إلى مجرّد صيغ جافّة تتضمن فقط مبدأ متطلباته المشروعة؛ وقد نزعنا عنها، كما يليق بالفلسفة الترسندالية، كلّ أمْبيري على الرغم من أنّ المزاعم العقلية لا يمكن أنْ تَسْطع بكلّ بريقها إلاّ بالربط مع هذا الأمبيري. لكنّ الفلسفة، في هذا التطبيق، وفي هذا التوسّع المتقدّم لاستعمال العمل، إذْ تنطلق من حقل التجارب وترتفع رويداً رويداً نحو تلك الأفكار السامية، تَظْهر من الكرامة بحيث إنها لو استطاعت فقط أنْ تدعم مزاعمها لكانت خلّفت وراءها بعيداً كلّ العلوم الانسانية الأخرى، لأنّها تَعِدُ بإعطائنا أساساً لأعظم آمالنا، وأنواراً حول الغايات الأخيرة التي يجب أن تتوحد فيها في النهاية كل جهود العقل. فالأسئلة: هل للعالم بداية، وهل لإمْتِداده حدٌّ في المكان؛ وهل يوجد في محلّ ما، وفي الذات المفكرة ربّما، وحدة غير منقسمة وخالدة، أمْ أنه لا يوجد سوى المنقسم والهالك؛ وهل أنا حرّ في أفْعالي أمْ أنّني شأني شأن سائر الكائنات، مسيّرٌ بخيط الطبيعة والقَدَر؛ وأخيراً، هل يوجد للعالم علّة سامية أمْ أنّ أشياء الطبيعة ونظامها تشكّل الموضوع الأخير الذي يجب أنْ نتوقّف عنده في كل تأمّلاتنا؟. تلك هي الأسئلة التي يضحّي الرياضي بكلّ عِلمه من أجل حلّها، لأن عِلمه لا يمكن أنْ يُرضيه بالنظر إلى أسمى غايات البشرية وأكثرها إلحاحاً. بل إنّ الكرامة الخاصة بالرياضة (وهي فخر العقل البشري) تستند إلى أنّها: إذْ تزود العقل بخيط يسمح له بالولوج إلى الطبيعة، من حيث الكبر ومن حيث الصغر، وفقاً للنسق والانتظام اللذين يسودانها، وكذلك وفقاً للوحدة المدهشة للقوى التي تحركها، أبعد بكثير مما تتوقّع الفلسفة التي تبني على التجربة العامية: تحفّز وتشجع بذلك استعمال العقل فيما يتخطى كل تجربة، وتُمِدّ الحكمة(*) التي تهتم بهذه الأبحاث بأفضل المواد من أجل أن تسند أبحاثها إلى حدوس ملائمة بقدر ما يسمح قوامها.

(*) أي الفلسفة بإزاء Weltweisheit

لكنّ العقل، لسوء حظ الإعْتبار (وربما لحسن حظ قِصْدة الإنسان العملية) يرى نفسه وسط أعظم آماله مُحْرَجاً في زحْمة الحجج والحجج المضادة، بحيث لا يمكنه بسبب من كرامته كما بدافع من أمنه، لا أن يتراجع القهقرى وينظر بلا مبالاة إلى ذلك النزاع كلُعبة، ولا أنْ يأمر ببساطة بالسلام لأن موضوع النزاع مهم جداً، فلا يبقى له سوى أنْ يتفكر حول أصل هذا التفكك في العقل نفسه ليرى ما إذا لم يكن مجرد سوء الفهم هو السبب في ذلك، وما إذا كانت تلك الدعاوى المتعجرفة من هذا الطرف أو ذاك تتساقط، بعد إيضاح سوء الفهم، فيحلّ محلها حكم العقل الهادىء والدائم على الفاهمة والحواس.

ونَوَدُّ أنْ نؤجل هذا الايضاح الأساسي قليلاً بعدْ لنتساءل أولاً: إلى أيّة جهة كنا نفضل أن نميل عفوياً فيما لو كنا مرغمين على التحزّب؟ وبما أننا في هذه الحالة لا نطلب النصح من المحكّ المنطقي للحقيقة، بل فقط من غَرَضنا، فإنّ هذا البحث، على الرغم من أنّه لا يقرر شيئاً بالنظر إلى الحقّ المتنازع بين الفريقين، يتمتّع على الأقل بأفضلية أنّه يجعلنا نفهم لماذا يميل أولئك الذين يشاركون في هذا النزاع إلى جهة دون أخرى من دون أنْ تدفعهم إلى ذلك معرفة أعلى بالموضوع. ويتمتع أيضاً بأفْضلية أنّه يشرح لنا أشياء أُخرى أيضاً، وعلى سبيل المثال، حماس أحد الفريقين اللاهب وزعم الفريق الآخر البارد، ولماذا يصفّقون بحُبور للأول، في حين يتحاملون بلا هوادة على الثاني.

لكنْ، في هذه المحاكمة الأولية ما يعيّن وجهة النظر التي بناءً عليها وحدها يمكن أنْ نقوم بها بتعمّق، أي بمقارنة المبادىء التي ينطلق منها الفريقان. فمن الملاحظ أنّ بين مزاعم نقيض القضية وحدة شكل كاملة لنمط التفكير، ووحدة تامة في الشِعار؛ أعني، إنّ مبدأ الأمپيرية المحضة يُستخدم فيها لا في تفسير الظاهرات في العالم وحسب، بل أيضاً في حلّ الأفكار الترسِنْدالية عن كلّ العالم نفسه. وبالمقابل فإن مزاعم القضية تتأسس على مبادىء ذهنية بالإضافة إلى نمط التفسير الأمْپيري المستخدم ضمن سلسلة الظاهرات، وبهذا المعنى فإن الشعار ليس بسيطاً. ولسوف أُطلق عليه وفقاً للعلاقة التي تميّزه أصلاً، اسم دُغْمائية العقل المحض.

نجد إذن لجهة الدغمائية في تعيين أفكار العقل الكُسْمولوجية، أيْ لجهة القضية:

أولاً: غَرَضاً عملياً ما، يشارك فيه بطيبة خاطر كلّ انسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقية. فأنْ يكون للعالم بداية، وأنْ تكون ذاتي المفكِّرة من طبيعة بسيطة ومن ثَمَّ غير فاسدة، وأنْ تكون في الوقت عينه حرّة في أفعالها الإرادية وعالية على إلزام الطبيعة، وأنْ يصدر أخيراً كامل نظام الأشياء التي تشكل العالم عن كائن أول منه يستمدّ كلّ شيء وِحدتَه واقترانَه الغائي؛ فتلك هي حجارة الأساس للأخلاق والدين، في حين أنّ نقيض القضية يسلبنا، أو على الأقل يبدو أنه يسلبنا، كل هذه المرتكزات.

ثانياً: ونجد من هذه الجهة أيضاً غرضاً اعتبارياً للعقل. ذلك أنّنا عندما نسلم بالأفكار الترسندالية ونستعملها على هذا النحو، يمكن لنا أن نضمّ على نحو قبلي تماماً كل سلسلة

الشروط، وأنْ نفهم اشتقاق المشروط لأننا ننطلق من اللامشروط. والحال، إنَّ هذا لا يُعطى لنا في نقيض القضية، وإن ما يُنَغِّص على النقيض هو أنْ لا يقدر العقل فيه أنْ يُقدِّم، عن السؤال الذي يدور على شروط تأليفية، أيّ جواب يُعفينا من التساؤل بلا توقف ودائماً إلى أبعد. فوفقاً له، يجب الارتفاع من بدء معطى إلى بدء أعلى، وكل جزء يؤدي إلى جزء أصغر أيضاً، ولكل حادث أبداً حادث آخر أرفع منه كسبب، وشروط الوجود بعامة تستند بدورها أبداً إلى شروط أخرى دون أنْ تجد قط قاعدة أو مسنداً لا مشروطاً في شيء يقوم بذاته ككائنٍ أصلي.

ثالثاً: ولهذا الجانب أيضاً ميزة الشعبية التي ليست بالتأكيد أدنى حسناته. فالفاهمة العامية لا تجد أي صعوبة في انكار البدء اللامشروط لكلّ تأليف؛ لأنها معتادة على الهبوط إلى النتائج أكثر من الصعود إلى المبادىء؛ وأفاهيم الأول بالمطلق (الذي لا تنشغل قط بإمكانه) تُريحها وتزوّدها في الوقت عينه بموقع صلب يمكن أنْ تربط به الخيْط الذي يوجه خُطاها في حين أنها لا تجد أيّ ارتياح في الصعود دون توقف من المشروط إلى الشرط حيث تطأ أبداً في الهواء.

ونجد لجهة الأمپيرية في تعيين الأفكار الكسمولوجية، أي لجهة نقيض القضية:

أولاً: لا غرض عملياً يصدر عن مبادىء العقل المحضة بوصفه الغرض الذي تنطوي عليه الأخلاق والدين. إذ سرعان ما يبدو أنّ مجرّد الأمْپيرية تنتزع عنها كل قوة وكل تأثير. فإذا لم يكن ثمة كائن أصلي متميز عن العالم، وإذا كان العالم من دون بداية وبالتالي من دون خالق، وإذا لم تكن ارادتنا حرة، وإذا كانت النفس كالمادة منقسمة وفاسدة، فإن الأفكار الخلقية نفسها ستفقد هي ومبادئها كلّ مصداقية، وستندثر هي والأفكار الترسندالية التي تشكل مساندها النظرية.

وبالمقابل تُزوّد الأمْپيرية غرض العقل الإعتباري بمنافع جذّابة للغاية، وتتخطى كثيراً تلك التي قد يَعِد بها معلم الأفكار العقلية الدغمائي. فوفقاً للأمبيرية، تبقى الفاهمة دائماً في ميدانها الخاص، أعني في حقل التجارب الممكنة وحسب، فيمكنها أن تبحث دائماً عن قوانينها لتوسِّع بواسطتها إلى ما لا نهاية معرفتها الموثوقة والمفهومة؛ ويمكن لها هنا، ويجب عليها، أن تقدّم الموضوع للحدس في ذاته كما في علاقاته، أو على الأقل في أفاهيم يمكن لخَيْلها دائماً أن يُعطى بوضوح وتميّز في حدوس مماثلة معطاة؛ وليس بها حاجة إلى مغادرة سلسلة النظام الطبيعي، كي تتعلق بالأفكار التي لا تعرف موضوعاتها، لأنّ هذه الأفكار لا يمكن أنْ تعطى قط بما هي أيْسات فكرية؛ بل أيضاً ليس من المسموح لها(*) أنْ تكفّ عن انشغالها وأن تنتقل، بحجة أنّها قد وصلت إلى النهاية، إلى مجال العقل الأمثلي، وأنْ ترتفع إلى أفاهيم مفارقة حيث لا يعود بها حاجة لا إلى الملاحظة ولا إلى متابعة أبحاثها تبعاً لقوانين الطبيعة، بل حيث لا يبقى عليها سوى أن تُفكّر وتخترع متيقنة من أنّ وقائع الطبيعة لن تناقضها قط لأنها لن تكون مقيّدة بشهادتها، بل سيكون لها الحق على العكس بأن تتجاوزها، بل أنْ تُخضعها لسلطة أعلى، أعني لسلطة العقل المحض.

(*) أي الفاهمة (م. و).

وعليه، لا يسمح الأمبيري قط بِعَدِّ أيّ مرحلة من مراحل الطبيعة بمثابة المرحلة الأولى بالمطلق، ولا بِعَدِّ أيّ حدٍّ مفروضٍ على نظره في امتداد الطبيعة بمثابة الحدّ الأقصى. ولا يسمح أيضاً بالانتقال من موضوعات الطبيعة التي يمكنه أن يحلّها بالمشاهدة وبالرياضيات، وأن يعيّنها تأليفياً في الحدس (بالانتقال مما هو ممتد) إلى تلك التي لا يمكن لا للحسّ ولا للمخيلة أنْ يعرضاها قطّ عياناً (إلى البسيط). ولا يسمح كذلك بأن نتخذ كأساس وحتى في الطبيعة، القدرة على التصرّف بمعزل عن قوانين الطبيعة (الحرية) وأن نختزل بذلك مهمة الفاهمة التي هي البحث عن نشوء الظاهرات بالاهتداء بالقواعد الضرورية. ولا يسمح أخيراً بأن نبحث خارج الطبيعة عن علّة أيّ شيء (عن الكائن الأصلي) لأننا لا نعرف شيئاً أكثر من الطبيعة كونها الشيء الوحيد الذي يمكن أنْ يزوّدنا بموضوعات ويُعْلِمنا بقوانينها.

وفي الحقيقة، لو لم يكن للفيلسوف الأمبيري من قصد آخر من نقيض القضية سوى أنْ يَهْتِك الفُضول المعلن والادّعاء اللذين للعقل الذي يجهل قصدته الحقيقية، ويتبجّح برِئْيانه وعَلْمِه، حيث يتوقف بالضبط الرِئْيان والعَلْم، ويزعم أنّ ما لا مصداقية له إلاّ بالنظر إلى الغرض العملي هو بمثابة تشجيع للغرض الاعتباري، وذلك من أجل أنْ يقطع، ما إن يحلو له ذلك، خيط الأبحاث الفيزيائية بحجة توسيع المعرفة ليربط هذا الخيط بالأفكار الترسّندالية التي لا تجعلنا نعرف أصلاً سوى أننا لا نَعْلم شيئاً؛ أقول لو كان الأمبيري يقتصر على ذلك لكان مبدأه شِعاراً يوصينا بالاعتدال في ادعاءاتنا وبالتحفّظ في مزاعمنا، ويدعونا في الوقت نفسه إلى أنْ نوسّع أكثر ما يمكن فاهمتنا بمساعدة المعلّم الوحيد الذي لدينا أصلاً، عنيت التجربة. ذلك أنّه في هذه الحالة لن تُسحب منّا الافتراضات الذهنية والمعتقدات بصدد غرضنا العملي بل، فقط لن يمكننا أنْ نُدخلها تحت العنوان الطنّان، عَلْم ورِئْيان العقل، لأن العَلْم الاعتباري لا يمكن أنْ يطال أصلاً أيّ موضوع سوى موضوع التجربة، فإذا ما تجاوزنا الحدود، فلن يكون للتأليف الذي يبحث عن معارف جديدة ومستقلّة عن التجربة أيّ أسٍّ من الحدْس يمكن أنْ يطبّق عليه.

لكن، إذا صار الأمبيري نفسه دُغمائياً بالنظر إلى الأفكار (كما يحصل غالباً) وإذا ما أنكر بثقة كل ما هو فوق فلك معارفه الحدسية فإنه سيقع بدوره في عيْب التكبّر الذي يُعاب بقدر ما يُلحِق بغرض العقل العملي من ضرر لا يُعوَّض عنه.

وذاك هو التضادّ بين الأبيقورية[1] والأفلاطونية.

(1) وما تزال عالقة مسألة معرفة هل قدم أبيقور هذه المبادىء مرة كمزاعم موضوعية. فإذا لم تكن سوى شعارات للاستعمال النظري للعقل، فإنه يكون قد أظهر بذلك روحاً فلسفية حقيقية أكثر من كل الفلاسفة القدماء. إذْ، أنْ يجب أنْ نتصرّف في تفسير الظاهرات، كما لو أنّ حقل بحثنا لا يعْتوره أيّ حدّ ولا أيّ بدء للعالم؛ وأنْ يجب أن نسلّم لمادة العالم بأن تكون على النحو الذي نريد أن نتعلّمه من التجربة؛ وأنْ يجب أنْ لا نلجأ إلى أيّ نشأة للأحداث سوى تلك التي تتعين بقوانين الطبيعة الثابتة، وأنْ يجب أخيراً أنْ لا=

فكل واحدة منها تقول أكثر مما تعلم. الأولى تشجع العَلْم وتحثه إنما على حساب الغرض العملي؛ في حين أن الثانية تقدم، ولا شك، مبادىء ممتازة لهذا الغرض، إلاّ أنها بذلك بالذات، وبالنظر إلى كل ما لا يُسمح لنا فيه إلاّ بعَلْم اعتباري، تغري العقل بالإنجرار وراء التفسيرات المثالية للظاهرات الطبيعية مهملاً بذلك البحث الفيزيائي.

أخيراً، وفيما يخصّ الآن الثالث الذي يُمكن أن يَرِد كخيار مؤقت بين الفريقين المتنازعين، ثمة شيء مذهل للغاية، هو أن الأمبيرية لا تتمتّع بأيّ شعبية، على عكس ما قد نظنّ من أنّ على الفاهمة العاميّة أنْ تستعجل القبول بخطة تَعِدها بالاكتفاء بمعارف تجربية وبترابطها وفقاً للعقل وحسب، في حين ترغمها الدُغْمائية التِرْسِنْدالية على الارتفاع إلى أفاهيم تتخطى كثيراً الرئيان والقدرة العقلية لدى أكثر الرؤوس تمرساً بالتفكير. لكنّ ذلك بالضبط هو ما يحفّز الفاهمة العاميّة. لأنها ستجد نفسها بذلك في حال لا يمكن فيها لأعلم الناس أنْ يتغلب عليها. فإذا كانت هي لا تفهم شيئاً في ذلك، أو تفهم شيئاً يسيراً، فإنّه لا يمكن لأحد على الأقل، أن يتبجّح بأنه يفهم أكثر، وعلى الرغم من أنه لا يمكنها أنْ تقول، على الطريقة المدرسية، بقدر ما يقول الآخرون، فإنه يمكن لها مع ذلك أنْ تماحك أكثر بما لا يقاس. ذلك أنّها تهيم هنا وسط مجرد أفكار تثرثر بصددها إلى هذا الحد بالضبط، لأننا لا نعلم عنها شيئاً، في حين أنه يجب عليها في ما يتعلق بالبحث في الطبيعة أن تظل صامتة، وأن تعترف بجهلها. فالاستخفاف والتبجّح يناضلان إذن بقوّة لصالح هذه المبادىء. أضف، إنه إذا كان من الصعب على الفيلسوف أن يتّخذ، بمثابة مبدأ، ما لا يستطيع أن يُبيّنه لنفسه، أو حتى أنْ يُدخِل أفاهيم لا يمكن لواقعها الموضوعي أن يُدرَك، فإنّ الأمر عادي جداً عند الفاهمة العامية. وهي تريد موقعاً تنطلق منه بكلّ أمان، وصُعوبة فَهْم مثل هذا الإفتراض نفسه لا يزعجها لأن تلك الصعوبة لا تخطر على بالها قط (فهي لا تعلم ما معنى الفهم) لأنّها تحسب معرفةً ما يجعله الاستعمال المتواتر مألوفاً. أخيراً يغيب لديها أي غرض نظري أمام الغرض العملي، وتتخيّل أنها ترى وتعلم ما تدفعها مخاوفها أو آمالها إلى التسليم أو الاعتقاد به. وهكذا تُحرم أمْبيرية العقل المُمَثْلِن ترسندالياً(*) من كل شعبية، ولا يُخشى، ومهما كان مبلغ ما قد تتضمن من ضررٍ يلحق بأسمى المبادىء العملية، من أن تخرج يوماً عن حدود المدارس، وتحظى في العالم بأدنى مرجعية أو بتأييد من السواد الأعظم.

إن العقل البشري هو بطبعه مِعْماريّ، أعني إنّه ينظر إلى كل المعارف بوصفها منتمية إلى سستام ممكن، وإنه لا يسمح بالتالي بمبادىء غير تلك التي لا تمنع على الأقل معرفة نهدف إلى جمعها مع معارف أخرى في سستام ما. لكن قضايا نقيض القضية هي من النوع الذي يجعل إنجاز بنيان المعارف ممتنعاً امتناعاً كلياً. فبموجبها يوجد أبداً فوق حال من أحوال العالم، حال

= نستعمل أيّ علّة متميزة عن العالم؛ فتلك مبادىء ما تزال صحيحة حتى يومنا على الرغم من أنها قلّما تُصادف، ومبادىء تسمح لنا بتوسيع الفلسفة النظرية وفي الوقت عينه أيضاً باكتشاف مبادىء الأخلاق بمعزل عن أي مساعدة خارجية من دون أن يُتهم من يريد أن يتجاهل هذه المبادىء الدغمائية ما دمنا نهتم بمجرد النظر، بأنه يريد إنكارها.

(*) بمعنى، أمبيرية العقل الذي ينكر امكان المعرفة القبلية، أي عبر الأمبيرية.

أخرى أقدم منها، وفي كل جزء أجزاء أخرى أبداً منقسمة بدورها أيضاً، وقبل كل حادِث حادِث آخر قد أحدثه بدوره حادث آخر؛ وأخيراً في الوجود بعامة كـلّ شيء مجرد مشروط أبـداً من دون أنْ يمكننا التعرف على وجود أوّل لا مشروط أيّاً كان. وبما أنّ نقيض القضية لا يسلّم قط بـطرف أول ولا ببدء يمكن أنْ يصلح بالمطلق كأساس للبناء، فإن بنياناً ناجزاً للمعرفة يمتنع امتنـاعاً كليـاً مع مثل هذه الإفتراضات إذن. وعليه، فإنّ الغرض المعـياري للعقل (الـذي يتطلب، لا وحـدة أمْپيرية، بل وحدة عقلية محضة قبلياً) ينطوي على توصية طَبْعية لصالح مزاعم القضيّة.

لكن، لو كان بـإمكان امـرىء أنْ يتنزَّه عن كـلّ غرض وأن يُقـوِّم، غير آبـه لكل النتـائج، مزاعم العقل وفقاً لمتانة أسسها فقط، وعلى افتراض أنّ مثـل هذا المرء لا يعرف سبيـلاً للخروج من الإحراج سوى تبني أحد التعليمين المتنازعين، فإنه سيكـون في حال تـأرجح دائم. وسيقتنـع اليـوم أن الإرادة البشرية حـرّة، لكنه غـداً إذ ينظر إلى سلسلة الـطبيعة المحكمـة سيتيقّن من أنّ الحرية ليست سوى خداع ذاتي وأن كل شيء هو مجرّد طبيعة. لكن مـا إن ينتقل إلى الفِعـل حتى تتبدد لُعْبة العقل محض الاعتباري هـذه كأضغـاث أحلام، وحتى يختـار مبادئـه بموجب الغَـرَض العملي وحسب. لكن، بما أنه يليق بكائن مفكر وباحث أن يُخصِّص بعض الـوقت لمجرد فحص عقله الخـاص بالتخـلي كلياً عن كـل تحزّب وبـإعلان مـلاحظاتـه علـى المـلأ وإخضـاعهـا لحكم الآخرين، فإنه ليس بوسعنـا أن نلوم، ولا بالأحـرى أن نمنع أحـداً، من أن يقدم معـاً القضايـا ونقـائض القضايـا، من حيث يمكنها أن تـدافع عن نفسهـا، من دون أنْ تخشى أيّ تهديـد، أمام محلّفين من نفس رتبته (أعني من رتبة البشر الضعفاء).

الفصل الرابع

في مشكلات العقل المحض الترسندالية من حيث يجب حتما ان يكون بالامكان حلها

إنّ من يريد حلّ جميع المشكلات والإجابة عن جميع الأسئلة، إنّمـا يُفرط في التبجّـح ويَشْتطّ في الإدّعـاء إلى درجة يكفّ معهـا فوراً عن أنْ يكـون موضـع ثقة. ومـع ذلك، هنـاك علوم من طبيعتهـا أنّه يجب حتـماً أنْ يكون بـالإمكان حـلّ كل سؤال يخـطر فيها، انـطلاقاً ممـا نعلم، لأن الإجابة يجب أنْ تصدر عن نفس مصادر السؤال. ولا يسمح في هذه العلوم قطّ بالتذرّع بجهـلٍ محتّم، بل يمكننا على العكس أنْ نطلب حلّاً. فما هو محق أو باطل في جميع الحـالات الممكنة يجب أنْ يكون بالإمكان معرفته بفضل القاعدة، لأن الأمر يدور هنا على إلزامنا، ولأنـه لا إلزام يُجبرنا على ما لا يمكن أنْ نعلم. أما في تفسير ظاهرات الطبيعة، فيجب أنْ يبقى كثير من الأشياء غـير مؤكد وكثير من الأسئلة بلا حلّ، لأنّ ما نعلمه عن الطبيعة هـو دون أن يَفي في كلّ الحـالات بما نريد أنْ نفسّر. المطلوب إذن، أنْ نعرف ما إذا كان سؤال اقترحه العقل، في الفلسفة الترسندالية

وبخصوص موضوع ما، لا يحلّه هذا العقل المحض نفسه، وسؤال لنا الحق في أن نرفض بصدده كل إجابة حاسمة بعدّ ذلك الموضوع غير مؤكد البتّة (حسب كل ما يمكننا أن نعرف) وبوصفه، بهذا المعنى، بين الأمور التي، وإن كان لدينا عنها فهماً كافياً لإثارة سؤال، ليس لدينا، على الاطلاق، لا الوسائل ولا القدرة للعثور ذات مرة على الجواب عنها.

والحال، إنّي أزعم أنّ الفلسفة الترسنْدالية تمتاز من بين سائر المعارف النظرية بأن لا سؤال يخص موضوعاً معطى للعقل المحض إلاّ ويجب حلّه في هذا العقل البشري نفسه وأنّه ليس بوسعنا قطّ أنْ نتذرّع بالجهل المحتّم أو بعمق المشكلة الذي لا يُسبر كي نتهرَّب من إلزام الإجابة عنه بشكل جذري وكامل، لأنّ نفس الأفهوم الذي يتيح لنا طرح السؤال يجب أنْ يجعلنا قادرين تماماً على الإجابة عنه، لأن الموضوع (كما في الحق والباطل) لا يوجد قط خارج الأفهوم.

لكن ليس، في الفلسفة الترسندالية، ما يمكن أنْ نطلب بصدده بحقّ جواباً شافياً في ما يخص قوام الموضوع من دون أنْ يكون مسموحاً للفيلسوف بأن يتهرب من الجواب متذرّعاً بإبهام لا يُسْبر، سوى الأسئلة الكسمولوجية. ويمكن لهذه الأسئلة أن تخص الأفكار الكسمولوجية وحسب. ذلك أن الموضوع يجب أن يعطى أمپيرياً، والسؤال لا يدور إلاّ على تطابقه مع فكرة. فإن كان الموضوع ترسندالياً وغير معروف إذن، مثال هل الشيء، الذي ظاهرتُه (فينا) التفكيرُ (النفس)، هو ذاته كائن بسيط، أمْ هل ثمّة من سبب لجميع الأشياء بأسرها ضروري اطلاقاً.. الخ؟. فسيكون علينا أنْ نبحث لفكرتنا عن موضوع يمكن أنْ نعترف بأنه مجهول لدينا مع أنه غير ممتنع من جراء ذلك[1]. فالأفكار الكُسْمولوجية تتمتع وحدها بخاصيّة أنّه يمكنها افتراض موضوعها معطى مع التأليف الأَمْپيري الذي يتطلبه أفهومه. والسؤال الناجم عنها لا يخصّ سوى تقدّم هذا التأليف من حيث عليه أنْ يتضمّن الجملة المطلقة التي لم تعد ذلك الأمپيري، إذْ لا يمكن أن تعطى في أي تجربة. لكن، بما أنّ الكلام لا يدور هنا على الشيء إلاّ بوصفه موضوعاً لتجربة ممكنة، وليس بوصفه شيئاً في ذاته، فإن الجواب عن السؤال الكُسْمولوجي المفارق لا يمكن أنْ يوجد في أيّ محل خارج الفكرة. ذلك أنّه لا يخص أي موضوع في ذاته؛ وبالنظر إلى التجربة الممكنة نحن لا نسأل ماذا يمكن أنْ يُعطى عياناً في تجربة ما، بل ماذا يوجد في الفكرة التي يجب أنْ يقترب منها فقط، التأليفُ الأمپيري. يجب إذن أنْ يكون بالإمكان حلّ السؤال بناءً على الفكرة وحدها، لأنّ هذه الفكرة هي مجرد إبداع للعقل الذي لا يمكنه إذن أنْ يرفض

(1) صحيح أنّه ليس بوسعنا أن نُدلي بأيّ جواب عن السؤال: ما قوام الموضوع الترسندالي أيْ ما هو، لكن يمكننا القول إن السؤال نفسه هو لا شيء، لأنه لا يُعطي أيّ موضوع لهذا السؤال. فجميع أسئلة النفسانيّات الترسندالية هي إذن قابلة للإجابة عنها، وقد أجيب عنها حقاً، لأنها تُخُصّ الحامل الترسندالي لكل الظاهرات الباطنة الذي ليس هو نفسه ظاهرة، وليس بالتالي معطى كموضوع وحيث لا تجد أيّ مقولة من المقولات (مع أنّ السؤال يدور أصلاً عليها) الشروط الضرورية لتنطبق عليه. نحن إذن الآن في الحالة التي لا تصدق فيها العبارة العاميّة القائلة: لا جوابٍ يعني أيضاً جواب؛ بمعنى أنّ السؤال عن قوام ذلك الشيء، الذي ليس بوسعنا أنْ نفكّره بأيّ محمول متعينٍ لأنه يقع كلياً خارج فلك الموضوعات التي قد تعطى لنا، هو سؤال باطل وفارغ تماماً

الإجابة عن الموضوع المجهول أو يعتذر عنها.

فليس من الغريب، بقدر ما بدا لنا في البداية، أنْ يمكن لعلم أنْ يَطلب ويَنتظر فقط حلولاً يقينية لكل أسئلته المنتمية إلى نطاقه (questiones domesticae) على الرغم من أننا قد لا نكون عثرنا بعد على تلك الحلول. فخارج الفلسفة الترسندالية يوجد بعدُ، عِلمان عقليّان محضان، أحدهما مضمونه نظري وحسب، والآخر عملي؛ أقصد **الرياضة المحضة والأخلاق المحضة**. فهل سمع أحدنا مرة أننا أسسنا نوعاً ما على الجهل الضروري بالشروط كي ننظر إلى سؤال معرفة العلاقة بين القطر والدائرة بكل دقة بأعداد صحيحة أم صمّاء، بوصفه سؤالاً غير يقيني؟ وحيث إنه لم يكن لتلك العلاقة أن تعطى بشكل مناسب بالضرب الأول من الأعداد، وحيث إنها لم تكن قد وجدت بعد بالضرب الثاني، فقد تقرر على الأقل أنه يمكن الاقرار بيقين بامتناع هذا الحل، وقد أعطى لامْبيرْ الدليل على ذلك. أما في المبادىء الكليّة للأخلاق فلا يمكن أن يوجد شيء غير يقيني، لأن على القضايا إمّا أنْ تكون باطلة كلياً وفارغة من المعنى، وإما أنْ تصدر عن أفاهيمنا العقلية وحسب. وعلى العكس، ثمة في العلم الطبيعي ما لا يحصى من التخمينات لا يمكن أن نتوقع اليقين بصددها قط، لأنّ ظاهرات الطبيعة هي موضوعات تعطى لنا بمعزل عن أفاهيمنا، فليس مفتاحها إذن فينا وفي فكرنا المحض بل خارجاً عنا، بحيث إنه لا يمكن أنْ نعثر عليه في كثير من الحالات ولا أنْ ننتظر من ثم إيضاحات مؤكدة. ولا أدخل هنا أسئلة التحليلات الترسندالية التي تخص تسويغ معرفتنا المحضة لأنّ الأمر يدور الآن فقط على يقين الأحكام بالنظر إلى الموضوعات وليس بالنظر إلى أصْل أفاهيمنا نفسها.

لا يمكننا إذن أن نتملّص من وجوب إعطاء حل نقدي على الأقل للأسئلة العقلية المقترحة بالتشكّي من الحدود الضيقة لعقلنا وبالاعتراف، مع تظاهر بمعرفة للذات مفعمة بالتواضع، بأن قدرة عقلنا لا تستطيع تقرير ما إذا كان العالم أزلياً أم ذا بداية؛ وما إذا كان المكان العالمي مليئاً إلى ما لا نهاية بكائنات أم محصوراً في حدود معينة؛ وما إذا كان في العالم أيّ بسيط أم أنّ كل شيء ينقسم إلى ما لا نهاية؛ وما إذا كان ثمة خلق أو أحداث بحرّية أم أن كل شيء معلق بسلسلة النظام الطبيعي؛ وأخيراً ما إذا كان ثمة كائن لا مشروط بالمطلق وضروري في ذاته، أم أنّ كل شيء مشروط في وجوده وبالتالي خاضع للخارج وحادث في ذاته. ذلك أنّ كل هذه الأسئلة تخص موضوعاً لا يمكن أن يُعطى في أيّ محل غير أفكارنا، أعني موضوع جملة تأليف الظاهرات، اللامشروطة إطلاقاً. فإذا لم يكن بإمكاننا أنْ نقول أو أن نقرِّر شيئاً يقينياً بهذا الخصوص، بأفاهيمنا الخاصة، فلا يمكننا أنْ نؤاخذ الشيء الذي يختبىء عنّا، لأنّ ليس ثمة شيئاً من هذا النوع يمكن أن يُعْطى لنا (لأنه لا يمكن أنْ يُعثر عليه في أيّ محل خارج فكرتنا) بل يجب أنْ نبحث عن السبب في فكرتنا نفسها التي هي مشكلة لا تتضمن أيّ حل، والتي نشتط مع ذلك في معالجتها كما لو أن ثمة موضوعاً متحققاً يتناسب معها. وسيؤدي بنا العَرْض الواضح للديالكتيك القائم في أفهومنا نفسه، سيؤدي بنا سريعاً إلى يقين كامل بصدد ما يجب أنْ نحكم به بالنظر إلى مثل هذه المسألة.

فإن تذرعتم بـارْتيابكم بـالنظر إلى هـذه المشكلة، فبالإمكـان معارضتكم بـدءاً بهذا السؤال الذي أنتم مرغمون على الأقلّ على الإجـابة عنـه بوضـوح: من أين تأتيكم الأفكـار التي يوقعكم حلّها هنا في مثل هذه الصعوبة؟ هل يدور الأمر على ظاهرات أنتم بحاجة إلى تفسيرها إنمـا لستم بحاجة إلى البحث وفقاً لهذه الأفكار إلّا عن مبادئها أو قاعدة عرضها؟ وعلى افتراض أنّ الطبيعـة بأسرها تنكشف أمامكم وأنّ لا شيء فيها يخفي عن حواسكم وعن وعي كل ما يمْثُل لحـدسكم، فإنه لن يكون بإمكانكم مع ذلك بأن تتعرّفوا بأي تجربة على موضوع أفكاركم عياناً (لأنه يلزمكم بالإضافة إلى هذا الحدس الكامل تأليف نـاجز ووعيٌ لجملتـه المطلقـة، وهو أمـر غير ممكن بـأيّ معرفة أمْبيرية) وعليـه لا يمكن لسؤالكم قطّ أنْ يكون ضروريـاً لتفسير أيّ ظـاهرة تمثُـل لكم ولا يمكن بالتالي أنْ يطرحه عليكم الموضوع نفسه. ذلك أنـه ليس بوسع الموضوع قط أن يَمْثُل لكم، لأنه لا يمكن أن يعطى في أي تجربة ممكنة. وستبقون أبداً خاضعين، في كل الادراكـات الممكنة، إلى شروط، سواء في المكان أم في الزمان، ولن تتوصّلوا أبداً إلى أيّ لا مشروط بحيث تقرّروا ما إذا كان هذا اللامشروط يجب أن يوضع في البدء المطلق للتأليف أم في الجملة المـطلقة لسلسلة لا بداية لها. لكنّ ((الكلّ)) بالمعنى الأمبيري هو دائماً مجـرد ((كلٍّ)) مقـارن، أما ((الكـلّ)) المطلق للكمّ (لكل العالم) وللانقسام وللاشتقاق ولشرط الوجود بعـامة، وكـل الأسئلة حول هـل يتحقق بتـأليف متناهٍ أم بتـأليف يتتابـع إلى ما لا نهايـة، فهي لا تخصّ بشيء أيّ تجربـة ممكنة. فـأنتم لا تفسرون بـطريقة أفضـل، مهما قلّت أفضليتهـا، بـل لا بـطريقـة أخـرى، ظـاهـرات جسم من الأجسـام، مثلاً، بـالتسليم بأنـه مؤلّف من أجزاء بسيـطة، أو بأنـه يظلّ أبـداً مؤلفـاً من أجـزاء مركبة؛ لأنه ليس بوسع أيّ ظاهرة بسيطة ولا أيّ تركيب لا متناهٍ أنْ يعطى لكم مرة. فلا تَحْتَمِل الـظاهرات أنْ تفسَّر إلّا بقـدر ما تمتـدّ شروط تفسيرهـا المعطاة في الادراك؛ أمـا كلّ مـا يمكن أن يعـطى فيها ويكـون مجتمعاً في ((كـلٍّ)) مطلـق فليس بإدراك البتـة. والحال إنّ هـذا ((الكـلَّ)) بالضبط هو ما يُطلب تفسيره في مشكلات العقل الترسندالية.

وبمـا أن حلّ هـذه المشكلات لا يمكن أنْ يمثـل إذن، ذات مـرة، في التجـربـة، فـإنّـه ليس بـوسعكم أنْ تقـولـوا إنّكم في شـكٍّ من أمـر مـا يجب أنْ يُنسب هنـا إلى المـوضـــوع. ذلـك أنّ موضوعكم لا يوجد إلّا في رأسكم ولا يمكن أنْ يُعطى خارجـه: وليس عليكم إذن إلّا أن تنتبهوا كي تكونوا منسجمـين مع أنفسكم، وتتجنبـوا الإلْتباس الـذي يُحوِّل فكـرتكم إلى تصوّر مـزعوم بموضوع معطى أمبيرياً، وبالتالي قابلٍ لأنْ يُعرف وفقاً لقوانـين التجربـة. فالحـل الدغـمائي ليس إذن، أمراً مشكوكاً فيه بل مستحيل. والحل النقدي الذي يمكن أنْ يكون يقينياً تمامـاً لا ينظر إلى المسألة موضوعياً قط بل، فقط من حيث أساس المعرفة الذي تستند إليه.

الفصل الخامس

التصور الريبي للمسائل الكسمولوجية بالأفكار الترسندالية الأربع

نحن على استعداد للتخلي عن مطلب الحصول على أجوبة دغمائية عن أسئلتنا لو كان بإمكاننا أنْ نفهم سلفاً أنّ الجواب، في أيّ صيغة كانت، لن يفعل سوى أنْ يزيد جهلنا، وينقلنا من لا ـ فهم إلى آخر، ومن غموض إلى غموض أكبر بل، ربما يوقعنا في تناقضات. وعندما يطالب سؤالنا فقط بإثباتٍ أو نفيٍ، فإنّه من الحِكمة أنْ نحتفظ، حتى إشعار آخر، بالأسباب الموجبة للجواب، وأن نَنْظر، أولاً، إلى ما قد نَربحه لو كان الجواب لصالح هذه الجهة أو تلك. لكنْ، إذا كنّا في الحالتين نصل إلى لا معنى (non sens) فسيكون ذلك دعوة لنا ملحّة ومدعّمة بوجوب تفحص سؤالنا نفسه، بطريقة نقدية لرؤية ما إذا كان يستند إلى افتراضٍ من دون أساس، وما إذا كان يلهو بفكرة ينكشف خطأها في تطبيقها ونتائجها على نحو أفضل مما في التصوّر المجرد. وتلك هي الفائدة الكبرى التي تنجم عن الطريقة الريْبية في معالجة المسائل التي يطرحها العقل المحض على العقلِ المحض؛ ويمكننا على هذا النحو أنْ نتخلّص بقليلٍ من التكاليف من ركام دغمائي كبير لنُحلّ محلّه نقداً واعياً يُبدِّد، بما هو ضابطة حقيقية، الصَلَفَ مع جريره التبجّح.

فلو كنت أعرف إذن، سلفاً، عن الفكرة الكُسْمولوجية أنّها ستكون، ولأي جهة من جهتَي لا مشروط التأليف التراجعي للظاهرات وقفتُ، إما كبيرةً جداً أو صغيرةً جداً على كلّ أفهوم فاهمي، لكان بإمكاني أنْ أفهم أنّ هذه الفكرة، وهي لا عمل لها إلاّ مع موضوع التجربة الذي يجب أن يكون متوافقاً مع أُفهوم فاهمي ممكن، يجب أنْ تكون فارغة تماماً وخالية من المعنى لأنّ الموضوع لا يتوافق معها مهما حاولت أنْ أكيِّف شكله. وتلك هي حقاً الحالة مع أفاهيم العالم؛ ولعلها لهذا السبب بالضبط تدفع العقل، طالما هو معلّق بها، إلى نقيضة محتّمة؛ إذْ لو سلمتمْ:

أولاً: أنْ ليس للعالم بداية؛ فإنّه سيكون كبيراً جداً على أُفهومكم لأنّ هذا، إذْ يقوم بتراجع متتالٍ، لا يمكنه قط أنْ يبلغ الأزل المُنصرِم. وعلى افتراض أنّ له بداية، فإنه سيكون صغيراً جداً، على أفهومكم الفاهمي في التراجع الأمبيري الضروري؛ إذْ لما كان البدء يفترض أبداً زمناً تقدّم، فإنه ليس بلا مشروط بعد؛ والقانون الذي يُنظّم الاستعمال الأمْبيري للفاهمة سيَفْرض عليكم أنْ تبحثوا عن شرط زمانيّ أرفع بعدُ، وسيكون العالم، بالطبع، صغيراً جداً على هذا القانون.

والأمر هو على النحو نفسه، مع الجواب المزدوج عن السؤال حول ((كَمّ)) العالم من حيث المكان. إذْ لو كان لامتناهياً ولا محدوداً فسيكون كبيراً جداً على كلّ أُفْهوم أمْبيري ممكن. ولو كان

متناهياً ومحدوداً فسيكون لكُم الحقّ بأنْ تسألوا: وما الذي يعيّن هـذا الحد؟ والمكـان الفارغ ليس مُتضايِفاً لـلأشياء، قـائماً بـذاته، ولا يمكن أنْ يكـون شرطاً يُمكنكُم التـوقّف عنده، كـما لا يمكنه بالأحرى أنْ يكون شرطاً أمْپيرياً يشكل جزءاً من تجربة ممكنة (إذْ مَنْ يُمكن أن يكون لـديه تجـربةٌ بالفراغ المطلق؟). لكن، يلزم دائماً، لجملة التأليف الأمپيري المطلقة أن يكون اللامشروط أُفْهوماً تجريبياً. **فالعالم المحدود هو إذن صغير جداً على أُفْهومكم.**

ثانياً: إذا كانت كل ظاهرة في المكان (كلّ مادة) **تتألف مما لا يتناهى من الأجزاء** فإنّ تـراجع الانقسام هو أبداً كبير جداً على أُفهومكم. وإذا كان على **انقسام** المكان أنْ يتوقّف عنـد طرف من أطرافه (عند البسيط)، فإنّ هذا التراجـع سيكون صغيـراً جداً عـلى فكرة الـلامشروط. ذلك أنّ هذا الطرف سيظل يفسح دائماً في المجال للتراجع نحو عدة أجزاء متضمنة فيه.

ثـالثاً: إذا سلّمتم أنّ في كـلّ ما يحـدث في العـالم، لا شيء إلاّ وهـو نتيجـة وفقـاً لقـوانـين الـطبيعة، فـإنّ سببيّة السبب ستكـون بدورهـا شيئاً يحـدث، وسـتُرغمكم عـلى أنْ تُصعّـدوا من تراجعكم حتى أسباب أعلى أيضاً، ومن ثَمّ أنْ تُمـدِّدوا سلسلة الشروط(*) a parte priori من دون توقف. **فمجرد الطبيعة الفاعلة هي إذن كبيرة جداً على أُفهومكم في تأليف أحداث العالم.**

فلو خطر لكم أنْ تختاروا، هنا وهناك، أحداثاً مُحْدَثة تلقائياً وبالتالي مُحْدثة بحـرّية، فـإنّ همّ العثور على سبب وفقاً لقانون طبيعي حتمي سيلاحقكم، ويرغمكم على الصعود إلى ما بعد هذه النقطة بموجب قانون سببيّة التجربة، وستجدون، عندها، أنّ جملة الإقتران هذه **صغيرة جداً على** أُفهومكم الأمْپيري الضروري.

رابعاً: لو سلّمتم **بكائنٍ ضروري إطلاقاً** (سواء كان العالمَ نفسـه أمْ شيئاً في العـالم، أمْ علة للعالم) فإنكم ستضعونه في زمنٍ بعيد بلا نهاية عن كلّ لحظة معطاة وإلاّ خضع لوجود آخر أقدم؛ لكن هذا الوجود سيكون عصيّاً على أُفهومكم الأمپيري وكبيـراً جداً، فـلا يمكنكم قطّ الوصـول إليه بأيّ تراجع متّصل.

لكن لو كان كلّ ما ينتمي إلى العالم حسب رأيكم (إمّا كمشروط وإمّـا كشرط) حادثـاً، فإنّ كلّ وجودٍ يعطى لكم سيكون صغيراً جداً على أُفهومكم. ذلك أنّه سـيُرغمكم على البحث أبـداً عن وجودٍ آخر بعدُ، يخضع له.

قلنـا إن فكرة العـالم هي، في جميع الحـالات، إما كبـيرة وإما صغـيرة جـداً عـلى الـتراجـع الأمپـيري، وبالتـالي على كـلّ أفهوم فـاهـي ممكن. فلماذا لم نَقْلب الكلمات ونقـول: إن الأفهـوم الأمپيري في الحالة الأولى هو أبداً صغير جداً على الفكرة في حين أنّه كبير جداً في الحالـة الثانيـة؛ ولماذا بالتالي، لم نُرجع الخطأإلى التراجع الأمپيري بدلاً من اتّهام الفكرة الكُسْمولوجية بالإنحراف عن هدفها أيْ عن التجربة الممكنة بالزيادة أم بـالنقصان؟ إليكم السبب: التجـربة الممكنـة هي

(*) لجهة الأوّل.

وحدها ما يُمكن أنْ يُعطي الأفاهيم واقعاً؛ ومن دونها ليس أيّ أفهوم سوى فكرة من دون حقيقة أو صلة بموضوع. وعليه، كان الأفهوم الأمپيري الممكن وحدةَ المقياس الذي به كان يجب أنْ نَحكم على الفكرة لمعرفة ما إذا كانت مجرّد فكرة وأيْس فكري، أم ما إذا كانت تجد موضوعها في العالم. إذْ إنّنا لا نقول عن شيءٍ، إنه كبير جداً أو صغير جداً على آخر، إلّا عندما لا نُسلِّم به إلّا بسبب هذا الآخر، ولا يجب أن ننظّمه إلّا وفقاً لهذا الآخر. والسؤال التالي كان نوعاً من اللهْو في المدارس الديالكتيكية القديمة: إذا كان لا يُمكن لكُلَّة أنْ تمرّ في ثقْب، فهلْ يجب القول إنّ الكلّة كبيرة جداً أمْ إنّ الثقْب صغير جداً؟ وفي هذه الحالة فإن لا فرق بين التعبير بهذه الطريقة أو بتلك، لأنّنا لا نعرف أيّ الشيئين يوجد من أجل الآخر؟ لكنكم لا تقولون عن امرىءٍ إنه كبير جداً على ثوبه بل على العكس، إنّ الثوب صغير جداً على الرجل.

يفضي بنا الأمر إذن، على الأقل، إلى الشكّ المحقّ نوعاً من الحق، بأن الأفكار الكسْمولوجية، ومعها كلّ المزاعم المماحكة المتنازع فيها، ربما كانت مؤسسة على أفهوم فارغ ومتخيَّل وحسب، عن الطريقة التي بها يعطى لنا موضوع هذه الأفكار. وقد يكون هذا الشك وضعنا على الطريق الصحيح من أجل اكتشاف التعْمية التي ضلّلتنا طويلاً.

الفصل السادس

المثالية الترسندالية كمفتاح لحل الديالكتيك الكسمولوجي

لقد بيّنا، بشكل وافٍ في «الاستطيقا الترسندالية»، أنّ كلّ شيء يُحدَس في المكان أو في الزمان، ومن ثَمَّ، أنّ كلّ موضوعات التجربة الممكنة لنا، ليست سوى ظاهرات، أعني مجرد تصورات ليس لها، من حيث نتصوّرها كائنات ممتدة أو كسلاسل من التغيرات، ليس لها وجود قائم في ذاته خارج أفكارنا. وقد أسميت هذا المذهب المثالية الترسندالية[1]. فالواقعي[*] بالمعنى الترسندالي يجعل من تغيّرات حساسيتنا أشياء قائمة بذاتها ويحول بالتالي مجرد تصورات إلى أشياء في ذاتها.

وأنه لمن سوء التعامل معنا أنْ تُنسب إلينا المثالية الأمپيرية التي نُندِّد بها من زمان، والتي مع تسليمها بالتحقّق الخاص بالمكان تُنكر، أو على الأقل تشكّ، بوجود الكائنات الممتدة في المكان،

(1) وقد أسميته أحياناً أيضاً في مكان آخر المثالية الصورية لتمييزه عن مثالية المادة، أيْ المثالية العادية التي تشك بوجود الأشياء الخارجية نفسها أو تنكره. ويبدو في كثير من الحالات، أنّه من الأفضل أن نستخدم هذا التعبير الأخير لا الأول كي نحترز من كل سوء فهم.

(*) الفيلسوف الواقعي.

والتي لا تسلِّم حول هذه النقطة بأيّ فرق، بين الحلْم والحقيقة، يمكن أن يُدلَّل عليه تدليلاً كافياً، في حين لا نجد أيّ صعوبة في التسليم بظاهرات الحس الباطن بوصفها أشياء متحقِّقة، بل إنها تذهب إلى حد الزعم بأن هذه التجربة الباطنة تُثبت لوحدها، إثباتاً وافياً، الوجود المتحقّق لموضوعها (في ذاته، ومع كل هذا التعينّ الزمني).

أمّا مِثاليتنا الترْسِنْدالية فتسمح، على العكس، لموضوعات الحدس الخارجي بأن تكون متحقّقة وبالضبط كما هي محدوسة في المكان، ولجميع التغيّرات في الزمان بأن توجد كما يصوّرها الحس الباطن: إذْ لما كان المكان نفسه صورة لذلك الحدس الذي نسمّيه حدساً خارجياً، ولما كان لا تصوُّر أمبيرياً من دون حس المكان، فإنه يمكن لنا، ويجب علينا أنْ نُسلّم بوجود الكائنات الممتدة فيه بوصفها متحقّقة، والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى الزمان. لكنّ هذا المكان نفسه، وكذلك هذا التعاون، ومعهما كل الظاهرات في الوقت عينه، ليست مع ذلك، في ذاتها، بأشياء؛ وهي ليست سوى تصوّرات ولا يمكن أن توجد خارج ذهننا بل، إنّ حدس ذهننا الباطن والحسيّ (بوصفه حدس موضوع من موضوعات الوعْي) الذي يتصور تعيّنه بتتالي متنوِّع الأحوال في الزمان، ليس بدوره الذات بذاتها، كما توجد في ذاتها، أو الحامل الترسندالي بل، فقط ظاهرة معطاة بحساسية هذا الكائن المجهول منا. ولا يمكن أنْ يُسلّم بوجود هذه الظاهرة الباطنة بوصفها شيئاً قائماً في ذاته، لأنّ شرطها هو الزمان ولأنّه لا يمكن للزمان أنْ يكون تعييناً لشيءٍ في ذاته. لكنّ الحقيقة الأمبيرية للظاهرات، في المكان والزمان، تتمتّع بضمانة كافية، وتتميّز بشكل وافٍ من الحلم ما إنْ يترابط هذان الضربان من الظاهرات ترابطاً صحيحاً وشاملاً، وفقاً للقوانين الأمبيرية للتجربة.

وعليه، فإنّ موضوعات التجربة ليست معطاة قطّ في ذاتها بل فقط في التجربة ولا وجود لها خارجها. ويجب أنْ نوافق بالتأكيد على أنّه ربّما يكون في القمر سكان، على الرغم من أنّ أيّ إنسان لم يَرهم قطّ، إلاّ أنّ ذلك يعني فقط، أنه مع التقدّم الممكن للتجربة قد نستطيع الوصول إليهم. ذلك أنّ المتحقّق هو كل ما يتوافق في إطار ما مع ادراك وفقاً لقوانين التقدّم الأمبيري، فهم إذن متحققون إذا ما توافقوا مع وعي المتحقّق في ترابط أمبيري على الرغم من أنهم ليسوا بسبب ذلك متحقّقين بالذات أيْ خارج هذا التقدّم في التجربة.

ليس من شيء معطى لنا حقاً، إلاّ الإدراك والتقدّم الأمبيري لهذا الادراك نحو إدراكات أخرى ممكنة، لأنّ الظاهرات في ذاتها، وبوصفها مجرد تصورات، ليست متحققة إلاّ في الادراك الذي ليس بالفعل شيئاً سوى تحقّق تصور أمبيري، أعني سوى ظاهرة. فأنّ نسمّي، متحقّقاً قبل الادراك، ظاهرة، فإن هذا يعني أنّه يجب علينا بلوغ هذا الادراك في سياق التجربة وإلاّ فإنّ ذلك لن يعني شيئاً قط. ذلك أنه يمكن، ولا شك، القول إنه يوجد في ذاته من دون صلة بحواسنا، أو بالتجربة الممكنة لو كان القول يدور على شيء في ذاته. لكن بما أنه لا يدور هنا إلاّ على ظاهرة في المكان وفي الزمان، وبما أنّ المكان والزمان ليسا تعيّنات للأشياء في ذاتها، بل فقط لحساسيتنا، فإن ما فيهما (الظاهرات) ليس شيئاً في ذاته، بل مجرد تصورات ما إن تكفّ عن أنْ

تكون معطاة فينا (في الإدراك) حتى لا تعود تُصادف في أيّ محل.

وليست قدرة الحدس الحسيّة أصلاً سوى قدرة تلقٍ، وتأثرٍ بطريقة معينة بتصوراتٍ، علاقتُها المتبادلة حدسٌ محضٌ للمكان والزمان (مجرد صورتيْ حساسيتنا)، واسمُهـا موضـوعات من حيث تقـترن وتتعينّ في هـذه العلاقـة (المكان والـزمان) وفقـاً لقوانـين وحدة التجـربة. أمـا العلّة غـير المحسوسة لتلك التصورات فهي مجهولة منا تماماً، ولا يمكن أنْ نَحْدسها كشيءٍ لأنّ موضوعـاً من هذا النوع يجب أنْ لا يُتصوَّر لا في المكان ولا في الزمان (بوصفهما مجرد شرطيْن للتصور الحسي)، ومن دون هذين الشرطيْن ليس بـوسعنا قطّ أنْ نفكّـر أيّ حـدس. إلاّ أنـه يمكننا أنْ نُسمّي شيئـاً ترسنْدالياً، السبب محض المعقول للظاهرات بعامّة، فقط كي يكون لـدينا بـذلك مـا يتناسب مـع الحسـاسية كقـدرة تلقٍ. ويمكن أن ننسب إلى هذا الشيء الـترسنـدالي كـل مـا صَدَق إدراكـاتنـا الممكنة، وكل ترابطها، ونقول: إنه معطى في ذاته قبل كـلّ تجربـة، لكنّ الظاهـرات، تبعاً لـه، ليست معطاة في ذاتها بل فقط في هذه التجربة لأنّها مجرد تصوّرات لا تـدلّ على مـوضوع متحقق إلاّ كـإدراكات، أعني إلاّ إذا تـرابط الإدراك مع كـلّ الادراكات الأخـرى بموجب قـواعد وحـدة تجـربة. وعليـه يمكن القول: إن أشيـاء الزمن المـاضي المتحققـة معـطاة كلهـا في شيء التجـربـة الترسندالي؛ إلاّ أنّها ليست موضوعات لي وليست متحققة في الزمن الماضي إلاّ بقدر ما أتصوّر أنّ تسلسلاً تراجعياً للادراكات الممكنة بموجب القوانين الأمْبيرية (إما تبعاً لدليـل التاريـخ وإما وفقـاً لمسار الأسباب والنتائج) أو بكلمة واحدة، إن مجرى العالم يؤدي إلى تسلسـل زمني منصرم كشرط للزمن الحاضر. لكنّ هذا التسلسل لا يتصور متحققـاً إلاّ في ترابط تجـربة ممكنـة، وليس في ذاته بحيث إنّ كل الأحداث المنصرمة منذ دَهْر قبْل وجودي لا تعْني مع ذلك سوى إمكان مدّ سلسلة التجربة بالصعود إنطلاقاً من الإدراك الراهن حتى الشروط التي تعيّنه زمنياً.

وعليه، عندما أتصوَّر جميع موضـوعات الحـواس بأسرهـا موجـودة في كلّ الأزمنـة، وفي كلّ الأمكنة، فإني لا أضعُها فيها قبْل التجربة، بل إنّ ذلك التصور ليس سوى فكرة تجربة ممكنـة في تماميّتها المطلقة. وفيها وحدها، إنّما تُعطى تلك الموضوعات (التي ليست سوى مجرد تصـوّرات). لكنْ، لـو قلنا إنّها تـوجد قبْـل كل تجـربتي، فإنّ ذلـك سيعْني فقط إنّه يجب أنْ تـوجـد في جـزء التجـربة الـذي عليّ أنْ أتقـدّم صوبـه بدءاً، إنـطلاقـاً من الإدراك. وسبب شروط هـذا التقـدّم الأمبـيرية، وبـالتالي أيّ الأطـراف يمكن أنْ أُصادِف، أو حتى إلى أي حـدّ يمكن أن أصادفهـا في التراجع، كل ذلك هو ترْسِنْدالي، وهو بالتالي مجهول مني بالضرورة. وعـلى كل حـال، ليس على ذلـك يدور الكـلام بل، فقط عـلى قاعـدة تقدّم التجـربة التي فيهـا أُعطى المـوضـوعـات، أعني الظاهرات. أمـا بالنسبـة للمحصّلة، فإنّـه سيّان تمـاماً إنْ قلت: يمكن لي في التقـدّم الأمبيري في المكان أن أصادِف نجوماً أبعد مئة مرة عن أبعد النجوم التي أراها، أو أن أقول: ربما يوجد نجوم في الفضاء على الرغم من أنّ أيّ إنسان لم يـرها قط أو لن يـراها قط. ذلـك أنّه، حتى لـو كانت معطاة بعامة كأشياء في ذاتها من دون صلة بتجربة ممكنة، فإنها لن تكون مع ذلـك شيئاً لي، ومن ثَمّ موضوعاتٍ إلاّ بقدر ما تكون متضمنـة في تسلسل الـتراجع الأمبـيري. فليس من المهم إلاّ في

صلة أخرى، أي عندما يكون على الظاهرات أنْ تُستعمَل بصدد الفكرة الكُسْمولوجية عن ((الكلّ)) المطلق وعندما يدور الكلام بالتالي على سؤال يتخطّى حدود التجربة الممكنة، [فليس من المهم إلاّ في ذلك] تمييز الطريقة التي بها نفكّر تحقّق موضوعات الحس كي نحترز من الظنّ الخادع الذي يجب أن يتولد حتماً عن التأويل الخاطىء لأفاهيمنا التجريبيّة الخاصة.

الفصل السابع
قرار نقدي في النزاع الكسمولوجي
العقل مع نفسه

تستند نقيضة العقل المحض كلها إلى هذه الحجّة الديالكتيكية: إذا كان المشروط معطى، فإنّ كامل سلسلة جميع شروطه تكون معطاة أيضاً، والحال، إن موضوعات الحواس معطاة لنا بوصفها مشروطة، إذن... الخ. وبهذا الاستدلال الذي تبدو مقدمته الكبرى طبيعية جداً وواضحة جداً وبقدر ما هنالك من اختلاف في الشروط (في تأليف الظاهرات) من حيث تشكل سلسلة، تندسّ أفكارٌ كُسْمولوجية تصادر على الجملة المطلقة للسلسلات المشكّلة، فتوقع، بذلك بالضبط، العقلَ في نزاع محتّم مع نفسه. لكنْ، قبْل الكشف عن ما هو فاسد في هذه الحجة المماحكة علينا أن نُهيّء أنفسنا لذلك بتصويب بعض الأفاهيم الماثلة هنا وتعيينها:

أولاً: إنّ القضيّة التالية هي قضيّة واضحة ويقينية بلا مُراء: إذا كان المشروط معطى فإن التراجع في سلسلة جميع الشروط المؤدّية إليه يكون بذلك بالذات مُقْتَرَحاً علينا؛ لأنّ أفهوم المشروط يضع سلفاً أنّ شيئاً ما يحال بذلك إلى شرطه، وأنّ هذا الشرط فيما لو كان بدوره مشروطاً، يحال إلى شرط أبعد، وهكذا بالنسبة إلى كلّ أطراف السلسلة. فالقضية هي إذن تحليلية ولا خوف عليها من النقد الترسندالي. بل إنها مصادرة منطقية للعقل: أن نتابع بالفاهمة وأن ندفع إلى أبعد ما يمكن ذلك الاقتران الذي لأفهوم مع شروطه والذي هو ملازم سلفاً للأفهوم نفسه.

ثانياً: إذا كان المشروط وشرطه من الأشياء في ذاتها، فعندما يكون الأول معطى فإن التراجع نحو الثاني لا يكون فقط مقترحاً علينا بل يكون معطى حقاً بذلك؛ وبما أن ذلك سينطبق على كل أطراف السلسلة، فإن كامل سلسلة الشروط، وبالتالي أيضاً اللامشروط ستكون معطاة معاً. أو بالأحرى مفترضة [بفِعْل] أنّ المشروط، الذي لم يكن ممكناً إلاّ بتلك السلسلة، مُعطى. وتأليف المشروط مع شرطه هنا هو تأليف للفاهمة وحدها التي تصوّر الأشياء كما هي من دون النظر إلى، هل وكيف يمكن الوصول إلى معرفتها. وعلى العكس إذا كان شُغلي مع الظاهرات التي، بما هي مجرد تصورات، لا تُعطى قط عندما لا أتوصل إلى معرفتها (أعني إليها بالذات لأنها

ليست سوى معارف أمبيرية) فإنّه لا يمكنني أنْ أقول بالمعنى نفسه: عندما يكون المشروط معطى، فإنّ جميع الشروط (كظاهرات) تكون معطاة أيضاً، وبالتالي ليس بوسعي قطّ أنْ أستنتج جملة تسلسلها المطلقة. ذلك أنّ الظاهرات ليست في الإرْكان سوى تأليف أمبيري (في المكان وفي الزمان) وليست بالتالي معطاة إلّا فيه. والحال إنّه من كون المشروط (في الظاهرة) معطى لا ينجم قط، أنّ التأليف الذي يشكّل شرطه الأمبيري يكون معطى أيضاً أو مفترضاً بذلك، بل يكون قائماً بدءاً في التراجع وليس من دونه قط. لكن، يمكننا في مثل هذه الحالة، أنْ نقول: إنّ التراجع نحو الشروط، أعني، إنّ التأليف الأمبيري المتّصل، مطلوب منا أو مقترح علينا من هذه الجهة، وإنّه لا يمكن إسقاط الشروط المعطاة بذلك التراجع.

وعن ذلك ينجم بوضوح، أنّ المقدمة الكبرى للاستدلال الكُسمولوجي تتّخذ المشروط بالمعنى الترسندالي الذي لمقولة محضة، في حين أن المقدمة الصغرى تتّخذه بالمعنى الأمْبيري الذي لأفهوم فاهمي مطبّق على مجرد ظاهرات وأنّنا نصادف فيه بالتالي تلك الخدعة الديالكتيكية المسماة sophisma figurae dictionis(*). لكنّ هذه الخدعة ليست مُصْطنعة فقط بل هي، على العكس، انخداع للعقل العامي طبيعيّ كلياً. إذْ بها نفترض ومن دون أن ندري، الشروط وسلسلتها، إذا كان الشيء معطى كمشروط (في المقدمة الكبرى)، لأنّ ذلك ليس سوى الإلزام المنطقي الذي يُلزمنا بالتسليم بمقدّمات كاملة من أجل خُلاصةٍ معطاة ولا يوجد في هذا الاقتران للمشروط بشرطه، ترتيبٌ زمني بل نحن نفترضهما كمعطيَيْن في ذاتهما معاً. أضف، إنّه من الطبيعي كذلك (في المقدمة الصغرى) أنْ ننظر إلى الظاهرات كأشياء في ذاتها، وكذلك أيضاً كموضوعات معطاة للفاهمة المحضة كما حصل في المقدمة الكبرى حيث جُرِّدت كلّ شروط الحدس التي بموجبها وحدها يمكن أن تعطى الموضوعات. لكننا نُهمِل هنا فرقاً مهماً بين الأفاهيم. فتأليف المشروط مع شرطه وكامل سلسلة الشروط (في المقدمة الكبرى) لا يستلزمان أيّ حدٍّ بالزمان ولا أيّ أفهوم للتتالي. أما التأليف الأمْبيري وتسلسل الشروط في الظاهرة (المُدْرَجة في المقدّمة الصغرى) فهي على العكس متتاليان بالضرورة ولا يُعطيان واحداً تلو آخر إلّا في الزمان. لم يكن بإمكاني إذن، أنْ أفترض هنا، كما افترضتُ هناك، جملة التأليف المطلقة والتسلسلَ المتصوّر على هذا النحو، لأنّ جميع أطراف التسلسل، هناك، معطاة في ذاتها (من دون شرط الزمان)، في حين أنها، هنا، ليست ممكنة إلّا بالتراجع المتتالي الذي لا يعطى إلّا بِقدْر ما نُنْجزه حقاً.

وبعد الإثبات المقنع لمثل هذا العيْب التدليلي في الأساس المشترك (للمزاعم الكسمولوجية)، يُمكِنْ أنْ نُرحّل بحقّ الفريقين المتخاصمين من حيث لا تستند دعواهما إلى أيّ مستند صلب. إلّا أنّ خِصامهما لن ينتهي بمجرد أننا أثبتنا أنّ كلّاً من الاثنين، أو أنّ واحداً منهما، على خطأ في القضية نفسها التي يزعمها (في الخلاصة) حتّى وإنْ لم يكن بوسعه أن يؤسسها على أدلّة صلبة. مع أنّه يبدو أنْ ليس ثمة من شيء أكثر وضوحاً من هذا: من مزعمين يذهب واحدهما إلى أنّ العالم ذو بداية ويذهب الآخر إلى أنّ لا بداية له بل إلى أنّه أزلي، يجب على الأقل أنْ يكون الحقّ

(*) سفسطة في هيئة اللفظ.

إلى جانب أحدهما. لكنْ، إذا كان الأمر كذلك، لأن الوضوح متساوٍ من الجانبين، فإنه من المستحيل مع ذلك أنْ نقرّر يوماً أيّهما على حق، وسيدوم النزاع من بعد كما من قبل على الرغم من أنّ الفريقين قد أُرغما على الصمتْ أمام محكمة العقل. فلا يبقى إذن أي وسيلة لإنهاء الدعوى بشكل حاسم ولإرضاء الفريقين، اللهم إلاّ أن نرى أنهما يُمكن أنْ يُهفَّت واحدهما الآخر فينتهيان إلى الاقتناع بأنهما يتخاصمان من أجل لا شيء وبأنّ ترائياً ترسندالياً قد صوّر لهما واقعاً حيث لا يوجد أيّ واقع. تلك هي الطريق التي نريد أن نسلكها الآن لوضع حدٍّ لنزاع لا يحسم بالمحاكمة.

* * *

كان زينون الإيلي، وهو ديالكتيكي حاذق، قد أُتُّهِم من قِبَل أفلاطون بأنه سفسطائي خبيث لكونه حاول من أجل إظهار فنّه أن يثبت أي قضية بحجج ظاهرية ليعود فيدحض على الفور هذه القضية نفسها بحجج أخرى بنفس القوة. فقد كان يزعم أنّ الله (الذي لم يكن على الأرجح بالنسبة إليه سوى العالم) ليس متناهياً ولا لا ـ متناهياً، وليس في حركة ولا في سكون. وليس مشابهاً ولا مخالفاً لشيء آخر، وكان يبدو لأولئك الذين يحاكمونه على ذلك أنّه يريد أنْ يُنكر بالمطلق قضيّتينْ متناقضتينْ، وهو أمر خُلف. لكنّي لا أرى أنّ هذه التهمة يمكن أنْ تُوجَّه إليه بحقّ. وسأفحص بعد قليل أولى هذه القضايا عن كثب. أمّا بالنسبة إلى القضايا الأخرى فإذا كان يفهم بلفظ الله العالم، فإنه كان عليه ولا شك أن يقول إنّ العالم ليس لا حاضراً باستمرار في موضعه (في سكون) ولا مغيّراً موضعه (في حركة) لأن كل المواضع ليست إلاّ في العالم، ولأن العالم نفسه إذن ليس في أي موضع. وإذا كان العالم يتضمن في ذاته كل ما يوجد، فإنّه بهذا المعنى ليس مشابهاً ولا مخالفاً لأيّ شيء آخر لأنّ ليس في خارجه أيّ شيء آخر يمكن أنْ نقارنه به. وعندما يَفترض حُكْمان متضادّان شرطاً غير مقبول فإنّهما يتهافتان معاً، رغم تضادّهما (الذي ليس على كل حال تناقضاً بالمعنى الأصلي) لأن الشرط، الذي وحده كان يجب أن يُعطي المصداقية لكل منها، يتهافت.

فإذا قال أحدهم: كلّ جسمٍ إما ذو رائحة طيبة وإما ذو رائحة كريهة، فإنه سيوجد حالة ثالثة وهو أن يكون بلا رائحة بالمرة (لا يفوح بشيء) ويمكن أن تكون القضيّتان المتنازعتان خاطئتين. لكن إذا قلت: كل جسم هو إما فوّاح وإما غير فوّاح (vel suaveolens vel non suaveolens)، فإنّ الحكمين سيكونان متضادين تناقضياً، ويكون الأوّل وحده خاطئاً في حين أنّ ضده تناقضياً، أعني أنّ بعض الأجسام ليست فوّاحة، يتضمن أيضاً: الأجسام التي لا رائحة لها بالمرة. وفي التضادّ السابق (per disparata)(*) ظلّ الشرط العرضي لأفهوم الأجسام (الرائحة) في الحكم المضادّ أيضاً، وبالتالي لم يكنْ ملغى بهذا الحكم، فلم يكن هذا الأخير إذن الضد النقضي للأول.

عندما أقول: «العالم هو من حيث المكان إما لا متناه وإما ليس لا متناه (non est

(*) بالتوزيع.

infinitus)، فـإذا كانت القضيـة الأولى خاطئـة، فإن ضـدّهـا النقيض، أعني إنّ العـالم ليس لا متناهياً، يجب أنْ يكون صحيحاً: لا أكون قد فعلت بـذلك سـوى أن نسخت العالم الـلامتناهي من دون أن أطرح عالماً آخر، أعني العـالم المتناهي. لكن لـو قلت: «العالم هـو إمّا لا متنـاهٍ وإما متناهٍ (لا لا متناهٍ)»(**) فإنه يمكن للقضيتينْ معاً أن تكونا خاطئتين. ذلك أنني أنظر في هذه الحالـة إلى العالم بوصفه متعيناً في ذاته من حيث الكمّ، لأنني في القضية المضادة لا أنسخ فقط اللاتناهي وربما كلّ وجوده المنفصل معـه بل، أضيـف إلى العـالم تعيّناً بـوصفه شيئـاً متحققاً في ذاتـه؛ الأمر الذي قد يكون خاطئاً أيضاً، أعني، إذا كان العالم غير معطى قط كشيء في ذاته ولا بالتالي لا كلا متناهٍ ولا كمتناهٍ من حيث الكمّ. وليُسمـح لي بأن أدلّ عـلى هذا النـوع من التضاد بـاسم التضاد الديالكتيكي، وعـلى ذلك الـذي يكون في التنـاقض باسم التضـاد التحليلي. فحُكْـمان متضادان ديالكتيكياً قد يكونان إذن خاطئينْ كلاهما، لأنّ الواحد لا يقتصر على مناقضة الآخـر، بل يقـول شيئاً أكثر مما هو لازم للمناقضة.

فـإذا نظرنـا إلى القضيتين: العـالم لا متنـاهٍ من حيث الكم، والعـالم متنـاه من حيث الكم، بوصفهما متضادتين تناقضياً، فإننا سنسلّم عندها بأن العالم (كامل سلسلة الظاهرات) هو شيء في ذاته. ذلك أنه يبقى سواء نسخت التراجع اللامتناهي أو التراجع المتنـاهي في سلسلة ظاهـراته. لكنْ، لو نحّيتُ هذا الافتراض أو هذا التراثي الترسندالي وأنكرتُ أن يكون العالم شيئـاً في ذاته، فإنّ التضاد التناقضي بين الزعمينْ سيتغيّر إلى مجرد تضادّ ديالكتيكي؛ ولأنّ العالم لا يوجـد قط في ذاته (بمعزل عن التسلسل التراجعي لتصوراتي) فإنـه لا يوجـد لا كـ ((كل)) لا متنـاه في ذاته ولا كـ ((كلّ)) متناه في ذاته. ولا يمكنه أن يوجد إلاّ في التراجع الأمبـيري لسلسلة الظاهـرات وليس في ذاته قط. فإذا كـانت هذه السلسلة مشروطـة أبداً، فـإنها لن تكون معـطاة بأسرهـا قط، ولن يكون العالم بالتالي ((كـلاًّ)) لا مشروطاً؛ فهـو لا يوجـد إذن بما هـو كذلـك لا بكمٍ لا متناهٍ ولا بكمٍ متناه.

وما قيل هنا عن الفكرة الكُسْمولوجية الأولى، أعني عن جملة الكم المطلقة في الظاهرة ينطبق أيضـاً على كـل الأفكار الأخـرى. فسلسلة الشروط لا توجـد إلاّ في التأليف الـتراجعي نفسه ولا تقوم في ذاتها في الظاهرة كشيء خاص معطى قبل كل تـراجع، وعليـه يجب أن أقول أيضـاً: إنّ مجموع الأجزاء في ظـاهرة معـطاة ليس في ذاته لا متنـاهياً أو متنـاهياً، لأن الـظاهرة ليست شيئـاً موجوداً في ذاته، ولأن الأجزاء معطاة أولاً بتراجع التأليف المُفكِّك، وفي هذا الـتراجع الـذي لا يعطى قط بكامله بالمطلق لا كمتناهٍ ولا كلا متناهٍ. والأمر هـو نفسه بـالنسبة إلى سلسلة الأسبـاب التي تنسـاق بعضها تحت بعض، أو سلسلة المـوجودات المشروطـة وصولاً إلى الـوجود الضروري ضرورة لا مشروطة، وهي سلسلة لا يمكن أن يُنظر إليهـا لا كمتناهيـة ولا كلا متناهيـة في ذاتها من حيث جملتهـا، لأنّها بوصفها تسلسـل تصـورات منسـاقـة بعضـاً تحت بعض، تقـوم فقط في

(**) لا لامتناه: nichtunendlich، بمثابة حَمل مـوجب في حين أن «ليس لامتنـاه = ist nicht unendllich» حكم سالب (م. و).

التراجع الدينامي ولا يمكنها البتّة أن توجد في ذاتها قبل هذا التراجع وبوصفها سلسلة من الأشياء تقوم لذاتها.

نزيل بذلك إذن، نقيضة العقل المحض في أفكاره الكسمولوجية بإظهار أنّها مجرد نقيضة ديالكتيكية وأنّها تَنازُع بصدد تراءٍ ناجمٍ عن أنّنا نطبّق فكرة الجملة المطلقة، التي لا تصدق إلاّ كشرط للأشياء في ذاتها، على ظاهرات لا توجد إلاّ في التصوُّر وإلاّ عندما تشكّل سلسلةً في التراجع المتتالي، إنما لا توجد بخلاف ذلك بالمرة. وبالمقابل يمكن أنْ نستمد من هذه النقيضة أيْضاً فائدة حقيقية، ولا دُغْمائية بالطبع بل، نقدية وتعليمية(*): أعني التدليل بطريقة غير مباشرة من خلال ذلك على المثالية الترسندالية للظاهرات، فيما لو كان أحدهم ما زال غير راضٍ من الدليل المباشر المعطى في الاستطيقا الترسندالية. ويقوم هذا التدليل على الإحْراج التالي: إذا كان العالم ((كلاًّ)) موجوداً في ذاته فهو إمّا متناهٍ، وإما لا متناهٍ. والحال إنّ الحالة الأولى، كما الحالة الثانية، خاطئة، (بفضل الأدلّة الواردة أعلاه على نقيض القضية من جهة وعلى القضية من جهة أخرى). إنه من الخطأ إذن أيضاً، أنْ يكون العالم (مجموع كل الظاهرات) ((كلاًّ)) موجوداً في ذاته. وينتج عن ذلك بالتالي أنّ الظاهرات بعامة هي لا شيء خارج تصوراتنا وذاك بالضبط ما كنا نريد قوله بمثاليّتها الترسندالية.

ولهذه الملاحظة أهمّيتها. فنحن نرى، بها، أنّ الأدلّة المعطاة أعلاه على النقائض الأربع لم تكنْ خِدَعاً بل، كانت تذهب إلى عمق الإفتراض، عنيْتُ، افتراض الظاهرات والعالم الحسي) الذي ينطوي عليها جميعاً، أشياء في ذاتها. وقد كشف تَنازُع القضايا المستمدّة منها أنّ ذلك الافتراض يقوم على خطأ، وقد أدّى بنا من جرّاء ذلك إلى الكشف عن القوام الحقيقي للأشياء من حيث هي موضوعات للحواس. لا يُسعف الديالكتيك الترسندالي إذن، أيّ إسعاف الرِّيْبية، بل يُسعف بالأحرى المنهج الريبي الذي يمكن أن يُظهِر فيه مَثَلاً على فائدته الكبرى إذا ما تركنَا أدلة العقل يقارع بعضها بعضاً بأقصى حريّة على الرغم من أنها لا تعطي في النهاية ما نبحث عنه؛ فعسى أن تعطينا دائماً شيئاً مفيداً يصلح لتصويب أحكامنا.

الفصل الثامن

مبدأ العقل المحض التنظيمي بالنظر الى الأفكار الكسمولوجية

لأنّ أقصى سلسلة الشروط في العالم الحسي بوصفه شيئاً في ذاته لا يُعطى من خلال مبدأ الجملة الكسمولوجي، بل قد يُقترَح علينا وحسب في تراجع تلك السلسلة، فإن مبدأ العقل

(*) doktrinal

المحض المذكور، إذا ما صوّبت دلالته على هذا النحو، يحتفظ بمصداقيته الخاصة لا بالطبع كمسلمة لتفكير الجملة بوصفها متحققة في الموضوع بل كمهمة أمام الفاهمة وبالتالي أمام الذات كي تقيم التراجع وفقاً للتهامية في الفكرة، وتتابعه في سلسلة الشروط التي لمشروط معطى. ذلك أنّ كل شرط في الحساسية أيْ في المكان والزمان، يمكننا بلوغه في عرض الظاهرات المعطاة، سيكون بدوره مشروطاً، لأنّ هذه الظاهرات ليست موضوعات في ذاتها حيث قد يوجد، في أفضل الحالات، اللامشروط إطلاقاً، بل مجرّد تصوّرات أمپيرية يجب أنْ تحظى دائماً بشرطها في الحدس الذي يعيّنها من حيث المكان ومن حيث الزمان. فمبدأ العقل ليس أصلاً سوى قاعدة تفرض، في سلسلة شروط الظاهرات المعطاة، تراجعاً حتى لامشروط مطلق لا يسمح له أن يتوقف قط. فليس هو إذن مبدأ لإمْكان التجربة وللمعرفة الأمْپيرية لموضوعات الحواس؛ أعني ليس مبدأ للفاهمة؛ لأنّ كل تجربة متضمنة في حدودها (وفقاً للحدس المعطى)، ولا هو أيضاً مبدأ إنشائي للعقل يهدف إلى توسيع أفهوم العالم الحسي أبعد من كل تجربة ممكنة، بل هو بالأحرى مبدأ يجعلنا نتابع التجربة ونمدها إلى أبعد ما يمكن، ومبدأ، بموجبه، يجب أنْ لا يكون لأيّ حد أمْپيري مصداقية حدّ مطلق؛ وهو بالتالي مبدأ للعقل يصادر، بوصفه قاعدة، على ما يجب أنْ يحصل من فِعْلنا في التراجع، ولا يَسْتَبق ما هو معطى في ذاته قبل أيّ تراجع. ولذا أسميه مبدأ تنظيمياً للعقل، في حين أنّ مبدأ الجملة المطلقة لسلسلة الشروط بوصفها معطاة في ذاتها في الشيء (في الظاهرات) مبدأ كُسْمولوجي انشائي كنت بيّنت لَبْسه بذلك التمييز بالضبط، كي أمنع ما كان سيحصل حتماً من دون ذلك، أي أنْ ننسب (من جرّاء خِدعة ترسندالية) واقعاً موضوعياً لفكرة تستعمل فقط كقاعدة.

أما الآن، فلكيّ نعينّ بطريقة مناسبة معنى قاعدة العقل المحض هذه، يجب أولاً أنْ نلاحظ أنّها لا يمكن أنْ تقول ما هو الشيء بل كيف يجب أنْ نقيم التراجع الأمپيري للوصول إلى الأفهوم التامّ للشيء. إذْ في الحالة الأولى ستكون مبدأً إنشائياً، ومثل هذا المبدأ ليس ممكناً قط بناءً على العقل المحض، فلا يمكن إذنْ أنْ يكون قصدنا أنْ نقول بذلك: إنّ سلسلة الشروط من أجل مشروط معطى هي بذاتها متناهية أو لا متناهية؛ إذْ أنّ مجرد فكرة عن الجملة المطلقة، التي لا تتولد إلاّ بها، ستفكِّر، في هذه الحالة، موضوعاً لا يمكن أنْ يعطى في أيّ تجربة، لأنّنا ننسب إلى سلسلة الظاهرات واقعاً موضوعياً مستقلاً عن التأْليف الأمْپيري. لا تفعل الفكرة العقلية إذن سوى أنْ تُمْلي على تأليفٍ تراجعي لسلسلة الشروط، قاعدة بموجبها ينطلق التأليف، بواسطة كل الشروط المنساقة بعضاً تحت بعض، من المشروط إلى اللامشروط على الرغم من أنّه لا يبلغ البتّة؛ لأن اللامشروط لا يوجد قط في أي تجربة.

والحال، إنّه يجب أولاً، من أجْل هذه الغاية، أنْ نُعينّ بدقّة تأليف التسلسل بوصفه تأليفاً لا يكتمل ذات مرة. ونستخدم عادة في هذا المقصد عبارتين يجب أن نُميِّزا شيئاً ما من دون أن نعرف، مع ذلك، كيف نشير بالضبط إلى أساس هذا التمييز. فالرياضيون يتكلّمون فقط على progressus in infinitum(*) وأولئك الذين يُخضعون الأفاهيم لأبحاثهم (الفلاسفة) يريدون بدلاً

(*) تقدم إلى ما لانهاية.

منهـا أنْ يقبلوا بمصداقية العبـارة progressus in indefinitum(*) وحسب. ومن دون أن أتوقف عند الحذلقة التي أوحت لهؤلاء بمثل ذلك التمييز، ومن دون أن أتوقف أيضاً عند الاستعـال المُثْمِر أو العقيم الذي يستعملونه، أريد أنْ أحاول تعيين هذه الأفاهيم تعييناً دقيقاً بالنسبة إلى مقصدي.

يمكن القـول، بحقّ، عن الخط المستقيم: يمكن أن يُمَدّد إلى مـا لا نهاية. والتمييـز هنا بـين اللانهاية والتقدّم المتتابـع على مسـافة غـير متعينة (progressus ın indefinitum) سيكـون تمييزاً لا طائل تحته، ذلك أنّه على الرغم من أنه من الأصـوب عندمـا نقول: مـدّوا خطاً، أن نضيف in indefinitum بدل in infintum، لأن العبارة الأولى تعني فقط مـدّوه أبعد مـا تريـدون، في حين أن الثانية تعني: عليكم أن لا تتوقفوا قط عن تمـديده (وهـو ما لا يُقصـد بالضبط هنـا)، إلاّ أنه عندما لا يدور الكلام إلاّ على ما يمكن فإن تعبير الـلانهاية هـو دقيق تماماً؛ لأنه يمكنكم أبـداً أنْ تمدّدوا خطكم إلى ما لا نهاية. والأمر نفسه في كـل الحالات التي لا نتكلّم فيهـا إلاّ على التقـدم، أعني عـلى السير من الشرط إلى المشروط؛ وهـذا التقدم الممكن يـذهب إلى اللانهايـة في تسلسـل الـظاهرات. ويمكنكم إنـطلاقاً من زوْج من الأجـداد أن تستمروا بـلا انتهاء تبعـاً لخط التناسـل الهابط وأنْ تفكّروا أنّ هذا الخط يستمر حقاً بلا نهاية في العالم. ذلك أنّ العَقْل هنـا ليس بحاجـة البتّـة إلى الجملة المطلقة للسلسلة لأنه لا يفـترضها كشرط وكمعـطاة (datum) بل فقط كمشروط ما، قابل فقط لأن يُعطى (dabile) وأن يُزاد بلا نهاية.

والأمر على خـلاف ذلك تمـاماً في مسـألة معـرفة إلى أيّ حـدّ يمتدّ الـتراجع الـذي يرتفـع في التسلسل من المشروط المعطى نحو الشروط، وما إذا كان يمكنني القول إنه تراجع إلى ما لا نهايـة أم مجرد تراجع يمتد إلى مسافة لا تُعينّ (in indefinitum)؛ وما إذا كان بإمكاني بالتالي انطلاقاً من الناس الأحياء حالياً، أنْ أَصْعد إلى ما لا نهاية في سلسلة أَجْدادهِـم أم أنّ عليّ أنْ أكتفي بالقول إنه مهما صعدتُ لنْ أجد البتّة سبباً أمْبيرياً لعدِّ السلسلة محدودة في محـلّ ما، بحيث أكـون مخوّلاً ومضطراً معاً أنْ أبحث لكلّ جـدٍّ من الأجداد عن أَجْداده الأبْعد أيضاً على الرغم من أنّني لست مخولاً أنْ أفترضهم له.

وعليه أقول، إذا كان الـ ((كلّ)) معطى في الحدس الأمْبيري، فإن التراجع يذهب إلى ما لا نهاية في سلسلة شروطه الضمنية. لكن إذا لم يكن معطى سـوى طرف واحـد من السلسلة وكان على التراجع أنْ ينطلق أولاً من هذا الطرف إلى الجملة المطلقة فلن يكون هناك سوى تراجع ذي نـطاق لا يُعينّ (in ıdefinitum). وعليـه يجب القـول، عن انقسـام مـادة معــطاة (جسم) بـين حدودها: إنه يذهب إلى ما لا نهاية لأنّ هذه المادة معطاة بأسرها ومن ثمَّ مع كل أجزائهـا الممكنة في الحـدس الأمپيري. وبمـا أنّ شرط هذا الـ ((كـل)) هو جـزؤه وشرط هذا الجـزء جـزء الجـزء وهكذا دواليك، وبمـا أننا لا نعـثر يومـاً في تراجـع التفكيك هـذا على أي طـرف لا مشروط (لا ينقسم) لسلسلة الشروط هذه، فإنه لا يوجـد في أيّ مكـان سبب أمپيري للتوقف في القسمـة؛ ليس هذا وحسب بل إنّ أبعد أطراف القسمة التي يجب متابعتها، هي أيضاً معطاة أمپيرياً، وقبل

(*) تقدّم لا متعينّ

هذه القسمة المتّصلة، أعني، إن القسمة تذهب إلى ما لا نهاية. وعلى العكس، فإن تسلسل الأجْداد، بالنسبة إلى امرىء ما، ليس معطى في جملته المطلقة في أيّ تجربة ممكنة. لكن التراجع يذهب مع ذلك من كل طرف من هذه السلالة إلى طرف أعلى بحيث لا يمكن أنْ نجد أيّ حدّ أمبيري يقدم طرفاً بوصفه لا مشروطاً بالمطلق؛ لكن بما أنّ الأطراف، التي يمكن أن تقدّم هنا الشرط، ليست معطاة سلفاً في حدس الـ ((كل)) الأمبيري قبل التراجع فإنّ هذا التراجع، لا يذهب إلى ما لا نهاية (في قسمة الشيء المعطى) بل يمتدّ إلى بُعْدٍ غير قابلٍ للتعين في البحث عن عدد أكبر من الأطراف التي تصلح كشرطٍ للأطراف المعطاة والتي ليستْ معطاة بدورها إلاّ كمشروطة.

ولا يُعَدّ التسلسل في أيّ حالة من الحالتين، سواءً في regressus in infinitum أم في regressus in indefinitum، معطى لا متناهياً في الشيء. فهذه ليست أشياء معطاة في ذاتها بل مجرّد ظاهرات لا تعطى، كمشروطة بعضاً لبعض، إلاّ في التراجع نفسه؛ وعليه فإنّ السؤال لا يدور على معرفة ما إذا كان مقدار كمّ سلسلة الشروط في ذاتها متناهياً أم لا متناهياً، لأنّها لا شيء في ذاتها، بل على كيف يجب أن نسير بالتراجع الأمبيري وإلى أيّ مدى يجب أن نتابعه. ويجب أن نُقيم هنا تمييزاً مهماً بالنظر إلى قاعدة هذا التقدم. فإذا كان الكل مُعطى أمْبيرياً فإنه من الممكن الرجوع إلى ما لا نهاية في تسلسل شروطه الضمنية. لكن إذا لم يكن معطى، وبتعبير أدقّ، إذا كان عليه أنْ يعطي أولاً بالتراجع الأمبيري فإنّه يمكنني فقط أن أقول: إنّه من الممكن بلا نهاية أنْ نرتفع إلى شروط أعلى بعْد في السلسلة. في الحالة الأولى كان يمكنني القول: سيظلّ هناك أبداً أطراف وأطراف معطاة أمبيرياً، أكثر مما يمكنني أنْ أبلغ بالتراجع (بالتفكيك)، أما في الحالة الثانية: يمكنني أن أذهب في التراجع أبداً إلى أبعد، لأن ليس هناك من طرف معطى أمْبيرياً بوصفه لا مشروطاً بالمطلق، وإنّ هناك أبداً طرفاً أعلى ممكنٌ بعْد يُعطيني بالتالي وبالضرورة مجالاً لأَسْتَعلم عنه. في الحالة الأولى كان من الضروري أن أَعْثر على عددٍ أكبر من أطراف السلسلة؛ في الحالة الثانية، من الضروري أنْ أطلب أبداً عدداً أكبر منها، لأنّه لا يمكن لأيّ تجربة أنْ تُعطي حداً مطلقاً. ذلك أنه، إمّا أنْ لا يكون لديكم أيّ إدراك يُحَدّ بالمطلق تقدُّمكم فيكون عليكم أنْ لا تحسبوا تراجعكم ناجزاً، وإمّا لديكم مثل هذا الإدراك الذي يحدّ سلسلتكم، وعندها لن يمكن لهذا الإدراك أن يكون جزءاً من سلسلتكم التي تمّ قطعها (لأن ما يُحَدّ يجب أنْ يكون مختلفاً عن ما يُحَدّ) وعليكم بالتالي أن تتابعوا تراجعكم نحو هذا الشرط نفسه، وهكذا دواليك.

والفصل التالي سيضع هذه الملاحظات، بتطبيقها، في ضوئها الخاص.

الفصل التاسع

في الاستعمال الأمبيري لمبدأ العقل التنظيمي بالنظر الى كل الأفكار الكسمولوجية

بما أنّه لا يوجد، كما بيّنا ذلك مراراً، أي استعمال ترسّندالي للأفاهيم الفاهمية المحضة ولا للأفاهيم العقلية المحضة. وبما أنّ الجملة المطلقة لسلسلات الشروط في العالم الحسي تستند فقط إلى الاستعمال الترْسِنْدالي للعقل الذي يطلب تلك التماميّة اللامشروطة لما يفترضه شيئاً في ذاته. وبما أنّ العالم الحسي من جهة أخرى لا يتضمّن شيئاً من هذا القبيل؛ فإنّ الكلام لا يمكن أنْ يدور قط على الكمّ المطلق للسلسلات فيه وعلى ما إذا كان يمكنها أن تكون في ذاتها محدودة أم لا محدودة، بل فقط على إلى أيّ حد يجب أن نصعد في التراجع الأمبيري بإحالة التجربة إلى مشروطها كي لا نتوقّف، تبعاً لقاعدة العقل عند أيّ حل لأسئلتها غير الحلّ المطابق للموضوع.

لا يبقى إذن أيّ مصداقية للمبدأ العقلي سوى مصداقية قاعدة لتَقدُّمِ تجربةٍ ممكنة وكمّها، بعد أنْ نكون قد بيّنا بشكل وافٍ أن لا مصداقية له قط كمبدأ إنشائي للظاهرات في ذاتها. فإذا أمكن لنا إجلاء ذلك إجلاءً لا شك فيه، سينتهي تماماً تنازع العقل مع نفسه. إذ بهذا الحل النقدي لن يتبدّد التراثي الذي كان يقسمه على نفسه وحسب، بل سينكشف بدلاً منه المعنى الذي فيه يتطابق مع نفسه والذي كان سوءُ تأويله السبب الوحيد للتنازع، وإذْ يتحول المبدأ، الذي كان حتى الآن ديالكتيكياً، إلى مبدأ تعليمي. وبالفِعْل، لو أمكن أنْ نتحقّق منه وفقاً لدلالته الذاتية، في تعيين موضوعات التجربة تعييناً ملائماً بأكبر استعمالٍ فاهمي ممكن فيها، لكان ذلك بالضبط كما لو أنّه يعيّن، شأنه شأن مسلمة من المسلمات، الموضوعات في ذاتها قبلياً (وهو أمر ممتنع بالعقل المحض)، ذلك أنه حتى المسلمة نفسها، بالنظر إلى موضوعات التجربة، لا يمكن أن يكون لها من تأثير على توسيع معرفتنا وتصويبها، أكثر من إثبات فعاليتها في أوسع استعمال تجريبي لفاهمتنا.

I - حل الفكرة الكسمولوجية حول جملة اجتماع ظاهرات العالم

إن أساس مبدأ العقل التنظيمي هو هنا، كما في المسائل الكسمولوجية الأخرى، هذه القضية: «في التراجع الأمبيري، لا تجربة بحدٍّ مطلق ولا بالتالي بشرطٍ بوَصفه لا مشروطاً أمبيرياً بالمطلق». والسبب هو أنّ على مثل تلك التجربة أنْ تتضمن حداً للظاهرات بلا شيء، أو بالفراغ الذي يمكن أن يصطدم به، بواسطة إدراك، التراجع المُساق حتى ذلك الحد؛ وهو محال.

والحال، إنّ هذه القضية تعني بالأحرى: إنني في التراجع الأمْبيري لا أصل قط إلاّ إلى شرط

يجب أن يُعدّ بدوره مشروطاً أمپيرياً. وهي تضمن[*] in terminis هذه القاعدة: مهما بلغ بُعْدَ ما أصل إليه في التسلسل الصاعد يجب عليّ أبداً أنْ أستعلِم عن طرف أعلى من السلسلة سواءً كان يمكن أنْ أعرفه بالتجربة أم لا.

فمن أجل حلّ المشكلة الكُسْمولوجية الأولى، لسنا إذن بحاجة إلّا إلى أنْ نقرِّر أيضاً: هل يمكننا، في التراجع نحو الكم اللامشروط لكل العالم (من حيث الزمان والمكان)، أن نسمي ذلك الصعود، الذي لا يعرف له حداً البتة، رجوعاً إلى ما لا نهاية أم فقط تراجعاً متابعاً إلى حد لا يُعينَّ (in indefinitum).

وليس مجرد التصوّر الكلي لتسلسل كل حالات العالم الماضية، وللأشياء الموجودة معاً في الفضاء، ليس سوى تراجع أمْپيري ممكن، أفكّره وإنْ بشكل غير متعينّ بعد، ومنه فقط يمكن أن يتولّد أفهوم عن مثل ذلك التسلسل للشروط بصدد إدراك معطى[1]. والحال إنّ ((كلّ)) العالم ليس لديّ إلّا في الأفهوم، وليس قائماً لديّ قط كـ ((كلّ)) في الحدس. لا يمكن إذن أن أستدل من كمّه على كمّ التراجع وأن أعينّ هذا بذاك، بل عليّ على العكس أن أصْطَنع أولاً أفهوماً عن ((كمّ)) العالم بواسطة كم التراجع الأمپيري. لكن، عن هذه الأخير لا أعلم قط شيئاً سوى أن كلّ طرف معطى من سلسلة الشروط يجب أنْ أتابعه أيضاً أمپيرياً نحو طرف أعلى (أبْعد)، فلا يتعين كمّ كل الظاهرات إذن بذلك تعيّناً مطلقاً، وبالتالي لا يمكن أن نقول إنّ هذا التراجع يذهب إلى ما لا نهاية، لأنّ ذلك سيعني استباق الأطراف التي لم يصل إليها التراجع بعد وتصور كميّتها التي تفوق ما يمكن أن يبْلغه أيُّ تأليفٍ أمْپيري، وسيكون ذلك تعييناً (وإن بشكل سالب وحسب) لـ ((كمّ)) العالم قبل التراجع، وهو محال. ذلك أنّ العالم ليس معطى لي بأي حدس (في جملته) وبالتالي فإنّ ((كمّـ)) ـه ليس معطى هو الآخر قبل التراجع. لا يمكننا إذنْ أنْ نقول أيّ شيءٍ عن ((كمّ)) العالم في ذاته ولا حتى ما إذا كان فيه regressus in infinitum، بل علينا أنْ نبحث عن أفهوم ((كمّـ)) ـه فقط بموجب القاعدة التي تعينّ فيه التراجع الأمپيري. والحال، إنّ هذه القاعدة لا تقول شيئاً سوى هذا: أياً كان البعد الذي نبلغه من تسلسل الشروط الأمپيرية، يجب علينا أن لا نسلّم بأيّ حد مطلق في أيّ محل، بل علينا أن نسوق كل ظاهرة بوصفها مشروطة تحت ظاهرة أخرى بوصفها شرطها، وأن نتابع بالتالي سيرنا نحو هذا الشرط، وذاك الـ regressus in indefinitum يمكن تمييزه، لأنه لا يعينّ أيّ كمّ في الشيء، من الـ regressus in infinitum بوضوح كاف.

لا يمكنني إذنْ أنْ أقول، إنّ العالم لا متناه من حيث الزمن الماضي أو من حيث المكان. لأنّ

(*) في النهاية.

(1) تسلسل العالم هذا لا يمكن أنْ يكون لا أكبر ولا أصغر من التراجع الأمْپيري الممكن الذي إليه وحده يستند أفهومه، لكن بما أنه لا يمكن لهذا الأفهوم أنْ يعطي لا لامتناهياً متعيِّناً ولامتناهياً متعيّناً (محدوداً بالمطلق) فإنه ينجم بوضوح عن ذلك أنّه، لا يمكننا أنْ نسلّم بـ ((كمّ)) للعالم لا بوصفه متناهياً ولا بوصفه لامتناهياً، لأن التراجع (الذي بواسطته نتصوّره) لا يسمح لا بهذا ولا بذاك.

مثل هذا الأفهوم للكمّ، كلا تناهٍ معطى، هو مستحيل أمبيرياً، وبالتالي مستحيل بالمطلق بالنظر إلى العالم كموضوع للحواس. ولن أقول، كذلك، إنّ التراجع، من إدراك معطى نحو كل ما يحدّه في سلسلة سواءً من حيث المكان أم من حيث الزمان الماضي، يذهب إلى ما لا نهاية، لأنّ ذلك يفترض ((كماً)) لا متناهياً للعالم، ولا إنه متناهٍ لأن الحدَّ المطلق هو كذلك مستحيل أمبيرياً. لا يمكنني إذن أنْ أقول أيّ شيء عن كل موضوع التجربة (عن العالم الحسي) بل فقط عن القاعدة التي بموجبها يجب على التجربة أن تقام وتتابع بالتوافق مع موضوعها.

وأوّل جواب عن السؤال الكُسْمولوجي المتعلّق بكمّ العالم، هو إذن هذا الجواب السالب: ليس للعالم من بداية أولى، من حيث الزمان ولا من حدٍّ أقصى من حيث المكان.

إذْ لو كان الأمر على العكس، لكان العالم محدوداً من جهة بزمان فارغ ومن أخرى بمكان فارغ. لكن بما أنّه لا يمكنه، بوصفه ظاهرة أنْ يُحدَّد في ذاته بأي طريقة من الطريقتين، لأن الظاهرة ليست شيئاً في ذاته، فإنه يجب عندئذ أن يكون من الممكن إدراك الحدّ بزمن فارغ بالمطلق أو بمكان فارغ إدراكاً تعطى فيه أطراف العالم هذه في تجربة ممكنة. لكن مثل هذه التجربة مستحيلة لكونها فارغة بالمرة من المضمون. فحدٌّ مطلقٌ للعالم هو إذن مستحيل أمبيرياً وبالتالي مستحيل بالمطلق أيضاً[1].

وينجم عن ذلك معاً، هذا الجواب الايجابي: إنّ التراجع في سلسلة ظاهرات العالم كتعينّ لكمّ العالم يذهب in indefinitum، بما معناه أنّ ليس للعالم الحسيّ من كمّ مطلق، بل إنّ للتراجع الأمْبيري (الذي به وحده يمكن أنْ يعطى لجهة شروطه) قاعدتَه التي هي التقدّم أبداً من كل طرف في السلسلة، كمشروط إلى طرف أبعد بعْد (سواءً كان ذلك بواسطة تجربة خاصّة أم بالاهْتداء بخيط التاريخ أو بواسطة سلسلة المسبّبات والأسباب) وعدم التلكؤ في توسيع الاستعمال الأمبيري الممكن للفاهمة في أيّ محلّ، وذاك هو الشّغل الخاص والوحيد للعقل في مبادئه.

ولا يُملى علينا بذلك أيُّ تراجع أمْبيري متعينٍّ يتقدم بلا توقف في ضرب من ضروب الظاهرات: لا يُملى علينا مثلاً أنْ نصعد بالإنطلاق من إنسان حيّ إلى أعلى أبداً في سلسلة أجداده من دون أنْ نأمل ببلوغ الزوج الأول، أو أن نتقدم أبداً في سلسلة أجسام العالم من دون أن نسلّم بشمس أخيرة: بل نُؤْمر فقط بالذهاب من ظاهرات إلى ظاهراتٍ حتى وإن كانت هذه الأخيرة لا تقدِّم أيّ إدراك متحقق (إذا كان الإدراك بالنسبة لوعينا من درجة أضعف من أنْ يصبح تجربة) لأنها تنتمي رغم ذلك إلى التجربة الممكنة.

---

(1) يلاحظ أن الدليل هنا مُساق بطريقة مختلفة كلياً عما سِيقَ به أعلاه الدليل الدُغْمائي في نقيض القضية في النقيضة الأولى. هناك كنّا تركنا العالم الحسي، بموجب التصوّر العادي والدغمائي، يُعدّ بمثابة شيء معطى في ذاته من حيث جُمْلته، قبل أيّ تراجع، وكنا قد أنكرنا عليه بعامة أيّ موضوع متعين في الزمان أو في المكان إن لم يشغل كل الأزمنة وكل الأمكنة. وكانت الخلاصة إذن مختلفة تماماً عن هذه، أي كانت تستخلص لاتناهياً متحققاً للعالم.

كلّ بدءٍ هو في الزمان، وكل حدٍّ لما هو ممتدّ هو في المكان. لكنّ المكان والزمان ليسا إلاّ في العالم المحسوس. وبالتالي فإن الظاهرات هي وحدها منحدّة في العالم بشكل مشروط، لكن العالم نفسه ليس منحداً لا بشكل مشروط ولا بشكل غير مشروط.

ولهذا السبب بالضبط، ولأنّ لا العالم ولا سلسلة الشروط، بصدد مشروط معطى، بوصفها سلسلة عالمية، يمكن أن يُعطيا كلياً قط، فإنّ أفهوم ((كمّ)) العالم لا يُعطى إلاّ بالتراجع وليس بحدس جَمْعيّ سابق عليه. لكن التراجع لا يقوم قط إلاّ في تعيين الكمّ ولا يُعطي بالتالي أفهوماً متعيناً ولا من ثم أفهوماً لكمّ لا متناهٍ بالنسبة إلى مقياس معين، فهو لا يذهب إذن إلى ما لا نهاية (معطاة نوعاً ما) بل إلى بُعْد لا يعيّن، كي يُقدِّم (للتجربة) كمّاً يتحقق بدءاً بذلك التراجع.

II ـ حل الفكرة الكسمولوجية حول جملة انقسام ((كل)) معطى في الحدس

عندما أقسم ((كلاًّ)) معطى في الحدس، فإني أذهب من المشروط إلى شروط إمكانه، وتقسيم الأجزاء (*)(subdivisio أو decompositio) هو تراجع في تسلسل هذه الشروط ولا تكون جملة هذا التسلسل المطلقة معطاة إلاّ إذا كان بإمكان التراجع أنْ يصل إلى أجزاء بسيطة. لكن في تَفْتيتٍ يتتابع دون تقطّع، إذا كانت كلّ الأجزاء قابلة للقسمة أبداً من جديد فإن التقسيم، أعني التراجع، سيذهب من المشروط إلى شروطه in infinitum، لأن الشروط (الأجزاء)، متضمَّنة في المشروط نفسه، وهي أيضاً معطاة بأسرها معه، لأنّه هو معطى كليًّا في حدسٍ محصور ضمن حدوده. ويجب ألاّ يُسمّى التراجع إذن تراجعاً in indefinitum، وهو التراجع الذي تسمح به الفكرة الكُسْمولوجية السابقة وحدها لأنّه كان يجب عليّ أن أذهب من المشروط إلى شروطه التي كانت خارجاً عنه، والتي لم تكن معطاة معه في الوقت نفسه، بل لم تظهر إلاّ في التراجع الأمبيري. إلاّ أنه ليس من المسموح البتّة أنْ نقول عن مثل هذا ((الكلّ)) القابل للانقسام إلى ما لانهاية: إنّه يتقوّم ممّا لا يتناهى من الأجزاء. ذلك أنه على الرغم من أنّ جميع الأجزاء متضمَّنة في حدس ((الكلّ))، فإن كل الانقسام ليس متضمناً فيه، وهو الانقسام الذي لا يقوم إلاّ في التفتيت المُتَّصِل أو في التراجع نفسه الذي يحقق بدءاً السلسلة. لكنْ بما أنّ هذا التراجع لا متناهٍ، فإن كل الأطراف (الأجزاء) التي يصل إليها يتضمنها ((الكل)) المعطى كمجمّعات، هذا صحيح، إلاّ أنه لا يتضمّن كل سلسلة الانقسام التي لا تنتهي من التالي ولا تكتمل ذات مرة ولا يمكنها من ثمّ أنْ تعرض لا مجموعاً لا متناهياً ولا تركيبهُ في ((كلّ)) واحد.

وتنطبق هذه الملاحظة العامّة بسهولة فائقة على المكان بدءاً. فكل مكان محدوس في حدوده هو ((كلّ)) من هذا النوع، وأجزاءه في كل تفتيت هي أبداً من جديد أمكنة وهو، بالتالي ينقسم إلى ما لا نهاية.

(*) بفصل الأجزاء أو بانقسام الجزء على نفسه = تَفْتيته.

وينجم عن ذلك بشكل طبيعي تماماً تطبيق ثانٍ على ظاهرة خارجية محصورة ضمن حدودها (على جسم)؛ فانقسام هذا الجسم يتأسس على انقسام المكان الذي يشكِّل إمكان الجسم ككلّ ممتدّ. الجسم ينقسم إذن إلى ما لا نهاية من دون أنْ يتقوّم، بسبب ذلك، من عدد لا يتناهى من الأجزاء.

ويبدو حقاً: أنّ الجسم، ولأنه يجب أنْ يُتصوَّر كجوهر في المكان، يتميّز من المكان في ما يَخُصّ قانون الانقسام فيه، لأنه يمكننا أنْ نوافق دائماً على أنَّه لا يمكن للتفتيت في المكان أنْ يُزيل ذات مرة كلّ تركيب، إذْ أنّ كل مكان، وليس فيه ما يقوم في ذاته، سيتبدد حينئذ (وهو أمر محال). في حين أنّ الموافقة على أنه إنْ أُلغي كل تركيب للمادة في الفكر، فلن يبقى شيء قط، لا تبدو قابلة للإنسجام مع أفهوم الجوهر الذي يجب أن يكون أصلاً حاملاً كل تركيب وباقياً في عناصره حتى عندما يُنْسَخ اقترانُ هذه العناصر التي تشكل باقترانها في المكان جسماً. لكن شأن ما يسمى جوهراً في الظاهرة ليس شأن ما يفكَّر شيئاً في ذاته بواسطة أُفهوم فاهمي محض. فهذا الجوهر ليس حاملاً مطلقاً بل خَيْل دائم من أخْيلة الحساسية، فهو ليس سوى حدس، وفي هذا الحدس بعامة لا يوجد شيء لا مشروط.

والحال، وعلى الرغم من أنّ لقاعدة التقدّم إلى ما لا نهاية في تفتيت الظاهرة بوصفها مجرد مالئة للمكان، تطبيقاً لا يشوبه أي شك، فإنّه لا يمكن أنْ يكون لها أيُّ مصداقيةٍ عندما نريد أن نوسّعها لتطال مجموعة الأجزاء المفصولة بطريقة ما في الـ ((كلّ)) المعطى، والتي يشكل كلّ منها quantum discretum(*)، وإنّ التسليم بأن على كل جزء في أيّ ((كلّ)) مُتَعَضّ (مُنظّم) أنْ يكون مُتعضّياً بدوره وبأننا في انْقسام الأجزاء إلى ما لا نهاية نصل على هذا النحو إلى أجزاء مُصطنعة جديدة أبداً؛ وبكلمة إن التسليم بأن الـ ((كل)) متعضٍّ إلى ما لا نهاية، أمر لا يعقل قط على الرغم من أنّنا نسلّم تماماً بأن أجزاء المادة في انفصالها إلى ما لا نهاية يمكن أنْ تكون متعضّية. لأن لا تناهي انقسام ظاهرة معطاة في المكان يستند فقط إلى أنّ ما هو معطى بالظاهرة، هو قابلية الانْقسام فقط، أعني مجموعة أجزاء غير متعينة على الاطلاق في حد ذاتها، في حين أنّ الأجزاء نفسها ليست معطاة ومتعينة إلّابالتفتيت، وبكلمة، يستند إلى أنّ الـ ((كل) ليس يَعْدُ منقسماً في ذاته. وعليه يمكن للانقسام أن يُعيِّن فيه مجموعاً يذهب بعيداً بقدر ما نريد أن نتقدم في تراجع الانقسام. وعلى العكس، فإن الـ ((كلّ) في جسم متعضٍ منظم إلى ما لا نهاية، يُتصوّر سلفاً، بهذا الأفهوم بالذات، كجسم مُقسَّم يوجد فيه قبل كلّ تراجع للانقسام مجموعة من الأجزاء متعينة في ذاتها إنما لا متناهية. وهو ما به نناقض أنفسنا لأننا ننظر إلى هذا البَسْط اللامتناهي بوصفه تسلسلاً لا يمكن إنْجازه قط (لا متناهياً)، ونحسبه مع ذلك بمثابة ناجز في مجموعه. فالانقسام اللامتناهي لا يدل على الظاهرة إلّا بوصفها(**) quantum continum ولا ينفصل عن

(*) كماً متميزاً. . . (فَصْل الأجزاء بعضاً عن بعض يعطي أجزاء مستقلة أو عناصر لا يمكن أن تتعدّد إلى ما لانهاية). (م. و).

(**) كماً متصلاً.

ملء المكان لأن في هذا الملء إنما يقوم مبدأ قابلية الانقسام اللامتناهي. لكن عندما يحسب شيء ما بمثابة(*) quantum discretum تكون مجموعة الوحدات متعيّنة فيه، فهي تساوي دائماً إذن عدداً ما. فليس هناك إذن سوى التجربة لتُقرِّر إلى أيّ حد يمكن للتنظيم أن يذهب في جسم متعضٍ؛ وحتى عندما لا تصل التجربة بيقين إلى أيّ جزء غير منظم، فإن على هذا النوع من الأجزاء أن يقوم على الأقل في التجربة الممكنة. لكنْ، ليس من شأن التجربة معرفة إلى أيّ حدّ يمتدُّ التقسيم الترسندالي لظاهرة بعامة، إلاّ أنّ مبدأ العقل يريد أنْ لا نحسب التراجع الأمپيري في فَصْل ما هو ممتدّ وفقاً لطبيعة الظاهرة تراجعاً منجزاً بالمطلق.

* * *

ملاحظة ختامية حول حل الأفكار الترسندالية الرياضية وإلماع إلى حل الأفكار الترسندالية الدينامية

بتقديمنا نقضية العقل المحض من خلال كل الأفكار الترسندالية في لوحة، وبإظهارنا أساس هذا التنازع والوسيلة الوحيدة التي ترفعه، والتي تقوم في إعلان الزعمين المتضادين خاطئين، قدّمنا في كلّ مرة الشروط بوصفها مُنتمية إلى مشروطها وفقاً لعلاقات المكان والزمان، وذاك هو الإفتراض العادي للفاهمة البشرية العامية، وإليه يستند ذلك التنازع بأسره. ومن هذا المنظار، كانت جميع التصورات الديالكتيكية للـ ((جُملة)) في تسلسل الشروط وصولاً إلى مشروط معطى، من صِنْف واحد من صوب إلى صوب. كان هناك دائماً سلسلة يقترن فيها الشرط بالمشروط بوصفه طرفاً فيها، حيث كانا إذن من الصنف نفسه، لأنه كان على التراجع الاّ يُفكَّر قط كناجز، أو كان يجب في حال حصل ذلك أنْ يكون الطرف المشروط في ذاته قد عُدَّ خطأً بمثابة الطرف الأوّل، وبالتالي بمثابة لامشروط. فلم يكن ما ننظر إليه في الحقيقة هو الشيء أيْ المشروط، بل تسلسل الشروط وصولاً إلى هذا المشروط، وفقط من حيث كمِّه. وكانت الصعوبة، التي لم يكن بالإمكان حلها بأي تسوية، بل فقط بقطع العقدة كلياً، تقوم في أن العقل كان يُلبِس الفاهمة لباساً إمّا طويلاً جداً وإمّا قصيراً جداً، بحيث لمْ يكنْ يُمكنها قط أنْ تساوي فكرته.

وقد أهملنا هنا تمييزاً ماهوياً بين الأشياء، أعني بين الأفاهيم الفاهمية التي يطمح العقل إلى رفعها حتى الإنْكار؛ وهو التمييز القائم، حسب لوحتنا السابقة عن المقولات، بين كل اثنتين منها: تلك التي تُشير إلى تأليفٍ رياضي للظاهرات، وتلك التي تشير إلى تأليف دينامي. وقد كان بإمكاننا أنْ نُهمل هذا التمييز جانباً حتى الآن، إذْ مثلما كنّا نبقى دائماً، في التصور العام لكلّ الأفكار الترسندالية، بين الشروط في الظاهرة وحسب، كذلك كنّا نكتفي، في الفكرتين الرياضيتين الترسنداليتين، بالموضوع في الظاهرة. أما الآن وقد وصلنا إلى الأفاهيم الدينامية للفاهمة من حيث عليها أنْ تتفق مع فكرة العقل. فإنّ هذا التمييز يُصبح مهمّاً ويفتح لنا أفقاً جديداً تماماً للنظر في الدعوى التي زجّ فيها العقل. وكانت هذه الدعوى قد نُحّيت سابقاً لأنّها كانت تقوم من الجهتين على افتراضات خاطئة، أمّا الآن، وقد صار من الممكن ربّما،

افتراضٌ قدْ يتعايش مع ادّعاء العقل في الحقيقـة الدينـامية، فـإنّه يمكن لهـذا النزاع، من وجهـة النظر هذه، وبفعل أن القاضي يَسدّ نقص المبادىء الحقوقية التي يجهلها الجـانبان، أن يُسـوَّى بمصالحـة تُرضي الفريقين؛ وهو أمر كان مستحيلاً في التنازع القائم في النقيضة الرياضية.

إن سلسلات الشروط، من حيث ننْظر إلى اتساعها لنـرى ما إذا كـانت مناسبـة للأفْكـار أم كبيرة جداً عليهـا أم صغيرة جـداً، هي بالـطبع متجـانسة كلهـا. إلاّ أنّ الأفهوم الفـاهمي الذي يؤسس هذه الأفكار يتضمن: إمّا مجرد تأليف للمتجانس (ما يُفترض في كلّ كمّ سواءً في ما يمكن أنْ يسمح به تركيبه أم في تقسيمه) وإما أيضاً تأليفاً للمتنافر يمكن أنْ يَظهر على الأقـلّ في التأليف الدينامي، سواء كان تأليفاً للربط السببي أم تأليفاً للضروري مع العرضي.

وعليه فإنّـه لا يمكن، في التأليف الـرياضي لسلسـلات الظاهـرات، إدخالُ أيٍّ شرط سـوى الشرط الحسيّ، أعني الشرط الذي هو نفسـه جزء من السلسلة، في حـين أنّ التسلسل الـديناميِ للشروط الحسيـة يسمح أيضـاً بشرط غـير مجـانس، وليس جـزءاً من السلسلة، بـل شرط محض معقول يقوم خارج السلسلة، مما يرضي العقل ويضع اللامشروط في مقـدِّمة الـظاهرات من دون أنْ يُخلْخِـل بذلـك تسلسل الـظاهرات التي تبقى مشروطـة دائماً، ومن دون أن يكسره بمـا يضـاد مبادىء الفاهمة.

لكن، من جرّاء أنّ الأفكار الدينامية تسمح بشـرطٍ للظاهرات من خـارج سلسلتها، أعني بشرط ليس هو نفسه ظاهرةً، يحصل شيء مختلف كلياً عن نتيجة النقيضة الـرياضيـة. بمعنى، إنّ هذه كانت تؤدي إلى وجوب اعلان الزعْمين الديالكتيكيْن المتضادّيْن خاطئيْن معاً، في حين أنّ مـا هو مشروط بشكل شامل في السلسلات الدينامية، وما لا ينفصل عنها من حيث هي ظاهـرات، وما يقترن بشرط غـير مشروط أمْبيريـاً إنّما أيضـاً غير حسي، يُـرضي من جهة الفـاهمة ومن جهـة أخـرى العقل[1]. وفي حـين تتهافت الأدلّـة الديـالكتيكية التي تبحث بهـذه الطريقـة أو تلك عن الجملة المطلقة في مجرد ظاهـرات، فإنّ القضيّتـين العقليتين في دلالتهـا المصوَّبـة على هـذا النحو يمكن أنْ تكـونا صـادقتين معـاً. وهذا الأمـر لا يمكن أنْ يحصل البتـة في الأفكار الكسمـولوجيـة المتعلقة بمجرد الوحدة الرياضية اللامشروطة لأنّنا لا نعـثر في هذه الأفكـار على أي شرط لسلسلة الظاهرات سوى الشرط الذي هو نفسه ظاهرة والذي بما هو كذلك يشكل طرفاً في السلسلة.

III - حل الأفكار الكسمولوجية حول جملة اشتقاق احداث العالم من أسبابها

لا يمكن أنْ نفكِّر، بالنظر إلى ما يحصل، إلاّ نوعيْن من السببيّة، واحدة وفقاً للطبيعةوأخرى

---

(1) ذلك أن الفاهمة لا تسمح قط، في الظاهرات، بشرطٍ هو نفسه لامشروط أمبيرياً. لكن إذا كان بإمكاننـا أنْ نتصـور للمشروط (في الظاهـرة) شرطاً معقـولاً لا ينتمي إذن كطرف إلى سلسلة الـظاهـرات، من دون أنْ يكسر في شيء تسلسـل الشروط الأمْبيريـة، فـإنّ مثـل هـذا الشرط يمكن أنْ يُسلَّم بـه بـوصفـه لامشروطـاً أمبيرياً. بحيث لا يتولد عن ذلك قط أي قطع للتراجع الأمبيري المتّصل.

بناءً على الحرية. الأولى هي اقتران حالة بحالة سابقة تليها بموجب قاعدة في العالم المحسوس. لكن، بما أنّ سببيّة الظاهرات تستند إلى شروط زمنية، وبما أنّ الحالة السابقة لم تكن لتولّد مسبّباً يرى النور لأوّل مرة في الزمان لو كانت قائمة دائماً، فإن سببية سبب ما يحدث أو يتولّد تكون هي الأخرى قد تولّدت أيضاً وتحتاج بدورها وفقاً للمبدأ الفاهمي إلى سبب.

وعلى العكس، أفهم بحريّة، بالمعنى الكُسْمولوجي، قدرة الواحد على أنْ يبدأ من ذاته حالة لا تخضع سببيّتها بدورها إلى سبب آخر يُعيِّنها من حيث الزمان وفقاً لقانون الطبيعة. فالحرية بهذا المعنى فكرة ترسندالية محضة لا تتضمن بدءاً أي شيءٍ مستمد من التجربة، ولا يمكن لموضوعها ثانياً، أنْ يعطى بتعينٍ في أيّ تجربة، لأنّ: «كل ما يحصل يجب أن يكون له سبب» و«سببية السبب التي هي نفسها حاصلة أو متولّدة، يجب أن يكون لها بدورها سبب»: قانون كلّي، بل قانون إمكان كل تجربة؛ وبه يتحوّل كامل حقل التجربة، وباعداً ما بَعْد، إلى جملة من مجرد طبيعة. لكن، بما أنّه لا يمكننا على هذا النحو أنْ نتوصّل إلى اكتشاف أيّ جملة مطلقة للشروط في العلاقة السببية، فإن العقل يبتدع فكرة عن تلْقائيةٍ يمكن أنْ تبدأ من نفسها الفِعْل، من دون أنْ يكون قد سبقها سبب آخر ليُعيِّنها بدورها للفِعْل وفقاً لقانون الإقتران السببيّ.

وما تجدر ملاحظته بخاصة، هو أنّه، على هذه الفكرة الترسْندالية للحرية، يتأسّس أفهوم الحرية العمليّ. وأنّ هذه الفكرة هي التي تشكّل، أصْلاً، آن الصعوبات التي أحاطت دائماً بمسألة إمكانها. فالحرية بالمعنى العملي هي استقلال الارادة عن إلزام نزوات الحساسية، ذلك أنّ الإرادة تكون حسّية من حيث هي عِرْضَة للانفعال (بحوافز الحساسية)، وتدعى حيوانية (arbitrium brutum) عندما تكون عِرْضة للاضطرار. والحق إن الارادة البشرية هي arbitrium sensitium(*) إنما ليست brutum. إنها(**) arbitrium liberum، لأن الحساسية لا تجعل فِعْلها ضرورياً، بل إنّه يوجد في الإنسان قدرة على أنْ يُعيِّن نفسه بنفسه بالاستقلال عن إلزام النزوات الحسية.

ونرى بسهولة، أنّه لو كانت كلّ سببية في العالم الحسي طبيعة وحسب، لكان كل حادث يتعين بآخر في الزمان وفقاً لقوانين ضرورية، وأنّ نَسْخ الحرية الترسْندالية بالتالي، وبما أن الظاهرات من حيث تُعيِّن الارادة يجب أنْ تجعل كل فِعْل ضرورياً بوصفه نتيجتها الطبيعية، هو معاً نَسْخٌ لكلّ حريّة عملية. لأن هذه، تفترض شيئاً كان يجب أنْ يحصل على الرغم من أنّه لم يحصل، وتفترض أنّ سببه في الظاهرة لم يكن بالتالي معيّناً إلى درجة تمنع قيام عليّة في إرادتنا قادرة على أن تُحدِث، بمعزل عن تلك الأسباب الطبيعية، بل ضدّ سيادتها وتأثيرها، أمراً معيناً في نسق الزمان وفقاً لقوانين أمْبيرية، وأن تبدأ بالتالي، من ذاتها كليّاً، سلسلة أحداث.

(*) ارادة حسية.

(**) ارادة حرة، (بمعنى، إن الارادة الحسية إما أنْ تكون حيوانية أي معرضة للإلزام بنزوات حسيّة وإمّا حرة أي غير معرضة لذلك. والإرادة البشرية حرة. (م. و)

يحصل هنا إذن، ما يُصادَف بعامّة في تنازع للعقل الذي يغامر وراء حدود التجربة الممكنة، أعني إنّ المشكلة ليست أصْلاً، فِسيولوجية بل ترسنْدالية. وعليه، صحيح أنّ مسألة إمكان الحرية تُهمّ السيْكولوجيا، إلاّ أنّه لا يوجد سوى الفلسفة الترسنْدالية لكيّ تهتمّ بحلها، لأنها تستند إلى أدلة دْيالكتيكية لِلعقْل المحض وحسب. لكنْ لِجعل هذه الفلسفة قادرة على أنْ تعطي عن المسألة جواباً مُرضياً لا يمكن أن يُرفض، يجب عليَّ أن أحاول بدءاً أن أعينّ، بملاحظة، تعييناً أكثر دقة، المنهج الذي يجب أنْ نتّبعه في هذه المسألة.

لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، ولو كان المكان والزمان بالتالي صوراً لوجود الأشياء في ذاتها، لكانت الشروط والمشروط تنتمي أبداً كأطراف إلى سلسلة واحدة بعيْنها، ولنتج عن ذلك وفي الحالة الحاضرة أيضاً، النقيضة المشتركة بين كلّ الأفكار الترسنْدالية. أعني، لكان على تلك السلسلة أنْ تكون حتماً كبيرة جداً أو صغيرة جداً على الفاهمة. لكنّ أفاهيم العقل الدينامية التي نهتمُّ بها في هذا الرقم، والرقم الذي يليه، تمتاز بهذا: لأنّه لا شغل لها بشيء بوصفه كمّاً بل فقط بوجوده، فإنه يمكننا أيضاً أنْ نصرف النظر عن كمّ سلسلة الشروط كي لا ننظر فيها إلاّ إلى علاقة الشرط بالمشروط الدينامية؛ بحيث نصادِف، في مسألة الطبيعة والحرية، صعوبة معرفة هل الحرية بعامة ممكنة فقط، وهل يمكنها، إنْ كانت ممكنة، أن تتلاءم مع كلية القانون الطبيعي للسببية. وبالتالي، هل القضية التالية هي قضية شرطية منفصلة بدقّة: كل مسبَّبٍ في العالم يجب أنْ يصدر إمّا عن الطبيعة وإمّا عن الحريّة وإمّا يمكن بالأحرى للاثنتيْن، في صلة مختلفة، أنْ تفعلا معاً في حادث واحد بعينه: وصحة هذا المبدأ القائل بترابط كل أحداث العالم الحسي ترابطاً شاملاً وفق قوانين الطبيعة الثابتة سبق أن أُثبتت بقوة، بوصفه مبدأ للتحليلات الترسندالية لا يحتمل أيّ عبث. فالمسألة تنحصر إذن في معرفة هل يمكن للحرية أنْ توجد على الرغم من هذا المبدأ، وبالنظر إلى المسبَّب نفسه الذي يتعينّ وفقاً للطبيعة أم أنّه يجب استبعادها نهائياً بتلك القاعدة التي لا تُنتهك. وافتراض الواقعية المطلقة للظاهرات، وهو افتراض عاميّ إنّما مُخادع، يُظهر هنا فوراً سوء تأثيره في تشويش العقل. إذ لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها لما كان هناك من وسيلة لإنقاذ الحرية. فالطبيعة ستكون السبب التامّ والمعينِّ في ذاته لكل حدثٍ، تعييناً وافياً، وسيكون شرط كلّ حدث متضمناً فقط في سلسلة الظاهرات الخاضعة مع مسبّباتها بالضرورة لقانون الطبيعة؛ وعلى العكس، إذا لم نحمل الظاهرات إلاّ على ما هي عليه بالفعل من دون زيادة، أعني لا كأشياء في ذاتها بل كمجرد تصورات تترابط وفقاً لقوانين أمبيرية، فإنّه سيجب أن يكون لها هي أيضاً أصول ليست بظاهرات. لكنّ علّةً معقولة من هذا النوع لن تكون متعيِّنة بالنظر إلى عليّتها بظاهرات على الرغم من أنّ معلولاتها تظهر ويمكن أنْ تتعينّ من حيث تظهر بظاهرات أخرى. وستكون بذلك مع علّيتها خارج السلسلة، في حين أنّ معلولاتها ستوجد في سلسلة الشروط الأمبيرية. يمكن للمعلول إذنْ أن يُعدّ معلولاً حراً بالنظر إلى علّته المعقولة وأن يُعدّ في الوقت نفسه مع ذلك، بالنظر إلى الظاهرات، كنتيجة لها وفقاً لضرورة الطبيعة. وقد يبدو هذا التمييز المعروض بطريقة عامّة ومجرّدة كلياً، في غاية الحذْلقة والغموض إلاّ أنّه سيتّضح في التطبيق. وقد أردتُ، هنا، فقط أنْ أُدلي بهذه الملاحظة: بما أن الترابط الكلّي، لكل الظاهرات

في إطار الطبيعة، هو قانون تمتنع مخالفته، فإنّ هذا القانون سيقلب بالضرورة كل حريّة لو أردنا أن نَتشبث بعناد بواقعية الظاهرات. ولذا لم يتوصّلْ أولئك، الذين يتبعون في ذلك الرأي العامي، إلى أن يُوفّقوا، ذات مرة، بين الحرية والطبيعة.

امكان العلية بحرية
بما يتفق مع القانون الكلي للضرورة الطبيعية

أسمّي ذاك الذي ليس بظاهرة في موضوع الحواس، معقولاً. وعليه، إذا كان ذاك الذي يجب أنْ يُعدّ ظاهرة في العالم الحسي، له في ذاته، بالإضافة إلى ذلك قدرة ليست موضوعاً للحدس الحسي بل تمكنه من أنْ يكون عِلّة للظاهرات، فإنّه يمكن أنْ ننظر إلى علّية هذا الكائن من جهتين: كعلية معقولة وفقاً لفعلها من حيث هو شيء في ذاته، وكسببيّة محسوسة وفقاً لمسبّبها من حيث هو ظاهرة في العالم الحسيّ. ونصطنع بناءً عليه أفهوماً أمْپيرياً عن قدرة مثل هذا الفاعل، وأفهوماً ذهنياً عن علّيته، ويلتقي الأفهومان معاً في أثر واحد بعينه. وهذه الطريقة المزدوجة في تفكير قدرة موضوع الحواس لا تُناقض أيّاً من الأفاهيم التي نكوّنها عن الظاهرات والتجربة الممكنة، إذْ بما أنّ على هذه الظاهرات، من حيث ليست أشياء في ذاتها، أن تجد أساساً لها في موضوع ترسنْدالي يُعيِّنها كمجرد تصورات، فإنّ لا شيء يمنع من أنْ نَنسب إلى هذا الموضوع التِرْسنْدالي بالإضافة إلى الخاصيّة التي من خلالها يظهر، علية ليست ظاهرة، على الرغم من أنّ معلولها يُصادف في الظاهرة. لكنْ يجب أنْ يكون لكلّ علة فاعلة طبعاً، أعني قانوناً لعلّيتها من دونه لا يمكنها أنْ تكون عِلّة قط. وهكذا يكون لدَيْنا، عن فاعل من العالم الحسي، أولاً، طبْع أمپيري به تتّخذ أفعالُه من حيث هي بأسرها ظاهرات، في الترابط مع ظاهرات أخرى وفقاً لقوانين الطبيعة الثابتة ومن حيث يمكنها أنْ تُشتق من هذه الظاهرات كما لو كانت شروطها، وأن تُربط معها إذن مُؤلِّفة أطرافاً في سلسلة وحيدة في نظام الطبيعة؛ وسيكون علينا ثانياً، أن نُقرّ للفاعل بطبْع معقول، به يكون علّة لتلك الأفْعال بوصفها ظاهرات حقاً، إلاّ أنّه لا يخضع هو لأيّ شرطٍ من شروط الحساسية وليس هو نفسه ظاهرة. ويمكن أن نُسمِّي الأول طبْع هذا الشيء في الظاهرة والثاني طبْع الشيء في ذاته.

ولن تكون هذه الذات الفاعلة إذنْ خاضعة من حيث طبْعها المعقول لأيّ شرط زمني، لأنّ الزمان هو شرط الظاهرات وحسب، لا الأشياء في ذاتها. وفيها لم ينشأْ ولن يَفْنى أيُّ فِعْل، ولنْ يكون بالتالي، خاضعاً لقانون أي تعينّ زمني، وقانون كل ما هو متغير، أعني لقانون: كل ما يحصل يجد سببه في ظاهرات (الحال السابقة). وبكلمة، إنّ العلّية من حيث هي ذهنيّة لا تدخل قطّ في سلسلة الشروط الأمْپيرية التي تجعل الحدث ضرورياً في العالم المحسوس. وصحيح أنّه لنْ يُمكن للطبْع المعقول أنْ يُعرف بلا توسّط، لأنّه لا يمكننا أنْ نُدْرك أيّ شيء إلاّ من حيث يَظهر، إلاّ أنّه يجب أنْ يُفكّر وفقاً للطبْع الأمپيري بنفس الطريقة التي يجب بها علينا أن نعطي بعامة في التفكير موضوعاً ترسنْدالياً كأساس للظاهرات على الرغم من أنّنا لا نعلم في الحقيقة شيئاً عما هو في ذاته.

وسيكون ذلك الفاعل إذن حسب طبعه الأمپيري، كظاهرة، خاضعاً للربط السببي بموجب كل قوانين التعين، ولن يكون بهذا المعنى سوى جزء من العالم المحسوس، فتصدر مسبباته، كأي ظاهرة أخرى من الطبيعة حتماً. وكما تؤثر فيه الظاهرات الخارجية، وكما يُعرف طبعه الأمپيري، أعني قانون سببيته، بالتجربة، كذلك أيضاً يجب أن يكون بالإمكان تفسير كل أفعاله بموجب قوانين الطبيعة، ويجب أن يوجد كل ما هو لازم لتعيينها الكامل والضروري، في تجربة ممكنة.

لكن، يجب أن يعلن الفاعل نفسه حسب طبعه المعقول (على الرغم من أنه ليس بوسعنا حقاً أن يكون لدينا سوى أفهومه العام) حرّاً من كل تأثير للحساسية، ومن كل تعيّن بالظاهرات؛ وبما أنه لا شيء يحصل فيه من حيث هو نومينا لأنّ ليس فيه أي تغيُّر يستلزم تعيّناً زمنياً دينامياً، ولا بالتالي أيّ إقْتران بالظاهرات بوصفها أسباباً، فإن هذا الكائن الفاعل سيكون في أفعاله مستقلاً ومتحرِّراً من كل ضرورة للطبيعة كتلك التي توجد فقط في العالم المحسوس. وسيكون دقيقاً تماماً القول عنه إنه يبدأ من ذاته معلولاته في العالم المحسوس من دون أن يبدأ الفعلُ فيه، وسيكون ذلك صحيحاً من دون أن يكون على المعلولات أن تبدأ من ذاتها في العالم الحسي لأنها ستكون فيه دائماً متعيّنة من قبل بالشروط الأمپيرية في الزمن المتقدم، إنما فقط بواسطة الطبْع الأمپيري (الذي هو مجرد ظاهرة للطبْع المعقول)، ولن تكون ممكنة إلّا بوصفها استمراراً لسلسلة الأسباب الطبيعية. وعليه ستوجد الطبيعة والحرية معاً، وكل واحدة بمدلولها الكامل، من دون أيّ تنازل في الأفْعال نفسها حسب ما إذا قرّبناها من علّتها المعقولة أو من سببها المحسوس.

ايضاح للفكرة الكسمولوجية
عن الحرية في ربطها مع الضرورة الطبيعية الكلية

رأيتُ من المستحسن أن أرسم، أولاً، الخطوط العريضة لحلّ مشكلتنا الترسندالية. من أجل أن يمكننا أن نتّبع بطريقة أفضل درب العقل في حلّها. ونريد الآن أن نُبيِّن آنات حلّها المهمّة، ونرى إلى كل واحد منها بخاصة.

فقانون الطبيعة القائل: إن كل ما يحصل له سبب، وإن سبّبية هذا السبب، أعني الفِعْل، من حيث يتقدّم في الزمان، ومن حيث لا يمكنه بالنظر إلى المسبَّب المتولّد أن يكون قد كان منذ الأزل، يجب أن يكون قد حصل هو أيضاً وأن يكون له أيضاً، بين الظاهرات، سببه الذي به يتعيّنٌ: فقانون الطبيعة هذا، الذي به يمكن للظاهرات بدءاً أن تُشكّل طبيعة وأن تُقدِّم الموضوعات للتجربة، هو قانون فاهمي لا يُسمح بالانحراف عنه تحت أيّ ذريعة، ولا تُستثنى منه أيّ ظاهرة أينما كان، وإلّا وضعناها خارج كل تجربة ممكنة وفرّقناها بذلك عن كلّ موضوعات التجربة الممكنة كي نجعل منها مجرد أيْس فكري وخرافة.

لكن على الرغم من أننا لا نرى هنا إلاّ إلى سلسلة من الأسباب لا تسمح بأيّ جملة مطلقة في التراجع نحو شروطها، فإنّ هذه الصعوبة لا تُعيقنا لأنّه سبق أنْ ذُلّلت في الحكم العام على النقيضة التي يقع فيها العقل عندما يسعى إلى اللامشروط في سلسلة الظاهرات. فإذا كنّا نريد أن ننساق بخداع الواقعية الترسندالية، فإنّه لنْ يبقى عندها لا طبيعة ولا حرّية. والمسألة الوحيدة هنا هي معرفة ما إذا كان من الممكن، مع عدم الاعتراف إلاّ بضرورة للطبيعة في كامل سلسلة كلّ الأحداث، أن ننظر أيضاً إلى هذه الضرورة، التي ليست من جهة سوى مجرّد مسبَّب طبيعي، بوصفها من جهة أخرى معلولاً صادراً عن حرية، أو ما إذا كان ثمّة تناقض صارم بين هذين الضربين من السببية

لا يمكن أنْ يوجد بالتأكيد، بين الأسباب في الظاهرة، أيّ شيء يستطيع أن يبدأ بالمطلق ومن ذاته سلسلة. وكل فِعْلٍ، بوصفه ظاهرة، ومن حيث يولِّد حدثاً هو نفسه حدث أو أمر يحصل، ويفترض حالة أخرى يوجد فيها سببه. فكل ما يحصل ليس سوى استمرار للسلسلة التي ليس أيّ بدءٍ متولّد في ذاته ممكناً فيها. وكلّ أفعال الأسباب الطبيعية في تتالي الزمان هي إذن بدورها مسببات تفترض أسبابها في تسلسل الزمان أيضاً. ويجب أن لا ننتظر فعلاً أصلياً لاقتران الظاهرات السببي، عنه يحصل أمر لم يكن من قبل.

لكن، هل من الضروري، إذا كانت المسببات ظاهرات، أن تكون أيضاً سببيةُ سببها، الذي هو نفسه ظاهرة، أمپيريّةً حصراً؟ أم أنّه بالأحرى من الممكن، على الرغم من أنّ كل مسبَّب في الظاهرة يستلزم أنْ يكون مقترناً بسببه بموجب قوانين السببيّة الأمپيرية، أنْ تكون هذه السببيّة الأمْپيرية نفسها، ومن دون أنْ نكسر في شيء ترابطها مع الأسباب الطبيعية، معلولة لعلّة لا أمپيرية بل ذهنية؟ أعني لفعل أصلي لعلّة ليست، بالنظر إلى الظاهرات، ظاهرة إذنْ بل معقولة من حيث قدرتها تلك، على الرغم من أنّه يجب أنْ تُعَدّ تابعة كلياً للعالم المحسوس كحلقة في سلسلة الطبيعة.

نحن بحاجة إلى مبدأ السببية في ما بين الظاهرات، لنستطيع أن نبحث ونقدّم للأحداث الطبيعية شروطاً طبيعية، أعني أسباباً في الظاهرات. فإذا كان كل ذلك مسلّماً به من دون أيّ استثناء يُضْعِفُه، فإنّ الفاهمة، التي في استعمالها الأمپيري لا ترى سوى طبيعة في كل الأحداث، والتي لها كل الحق بذلك، لديْها كل ما يمكن أنْ تستلزمه التفسيرات الفيزيائية لتتابع دربها من دون عائق. والحال إن التسليم بأنه يوجد أيضاً بين الأسباب الطبيعية علل ذات قدرة محض معقولة، وحتى وإنْ كان هذا التسليم مجرّد خرافة، لا يضير الفاهمة في شيء، لأن ما يُعَيِّنُ تلك القدرة على الفِعْل لا يستند قطّ إلى شروط أمپيرية، بل إلى مجرّد دواعي فَهْمية، إنّما من حيث يكون فِعْل هذه العلّة في الظاهرة مطابقاً لكلّ قوانين السببية الأمْپيرية. ذلك أنّ الذات الفاعلة بوصفها(*) causa phaenomenon ستكون على هذا النحو، على انسجام مع الطبيعة في تبعيّة لا

(*) علة في الظاهرات.

تنفصم لكلّ أفعالها؛ إلّا أن ظاهرات هذه الذات (مع كـل سببيتها في الـظاهرة) ستتضمن بعض الشروط التي يجب أن تُعـد شروطاً محض معقـولة إن شئنـا الصعـود من المـوضـوع الأمپـيري إلى الموضوع الترسنْدالي. لأنه إذا كنا نتبـع قاعـدة الطبيعـة فقط في ما يمكن أنْ يكـون سبباً بـين الظاهـرات، فلن يضايقنا ما يجب أن يُفكّر، في الذات الترسندالية التي نجهلها أمپيرياً، بوصفـه أساسـاً لتلك الظاهرات ولترابطها. ولا يُهمّ هذا الأساس المعقول المسائل الأمبيرية في شيء، فهو لا يخص سوى التفكـير في الفاهمـة المحضة. ومـع أنّ نتائـج هذا التفكـير وذلك الفعـل للفاهمـة المحضة، تـوجـد في الظاهرات، فإن ذلك لا يُقلّل في شيء من وجوب تفسير الظاهرات بسببها في الظاهرة تفسيراً تاماً بموجب القوانين الطبيعية، لأننا ننْصـاع إلى طبْعها محض الأمبـيري بوصفـه مبدأ التفسـير الأعلى، ونهمل، كمجهول، الطبْع المعقول الذي هو العِلّة الترسنْدالية للطبْع الأول إهمالاً كليّاً، باستثنـاء وضعه من حيث يشير إليه طبعه الأمپيري بوصفه سمته المحسوسة. ولْنطبّقْ ذلك عـلى التجربـة: فالإنسان ظاهرة من ظاهرات العـالم المحسوس، وهـو بهذا المعنـى سبـب من أسبـاب الطبيعـة، يجب أنْ تخضع سببيّته للقوانين الأمْپيرية، وبوصفه كذلك يجب أنْ يكون له إذنْ، طبْـع أمپيري، شأنه شأن كلّ أشياء الطبيعة الأخرى. ونلاحظ هذا الطبْع بـالملكات والقـدرات التي يُظهـرها في مسبّباته. وفي حين ليس لدينا في الطبيعة الجامـدة أو الحيوانيـة وحسب، أيُّ سبب يجعلنا نتصـوّر قدرة مشروطة غير تلك المشروطة بطريقة حسية وحسب، فإنّ الانسـان الذي لا يعـرف الطبيعـة إلّا بالحواس، يعرف نفسه أيضاً بمجرّد إبصار، وذلك في الأفعال والتعيُّنات البـاطنة التي لا يمكن أنْ يحسبها قط في عداد انطباع الحواس حقاً. وصحيح أنه، من جهة، ظاهرة بالنسبـة إلى نفسه، إلّا أنّه أيضاً، من جهة أخرى، أعني بالنظر إلى قدرات معينة، موضوع محض معقول، لأنّ فِعْله لا يمكن أنْ ينسب قط إلى تلقّي الحساسية. ونُسمّي هـذه القدرات فـاهمة وعقـلاً؛ ويمتاز الأخـير بخاصة عن كلّ الملكات المشروطة أمْپيرياً امتيازاً خاصّاً ومرموقاً، لأنّه لا يَفحص مـوضوعـاته إلّا وفقـاً لأفكار، ولأنـه يُعينّ بـالتالي الفـاهمة التي تستعمـل أفاهيمهـا (بما فيهـا المحضـة) استعمـالاً أمْپيرياً.

والحال، إنّه ينجم بوضوح أنّ العقـل ذو عِلّية، أو أننـا نحن، على الأقـل، نتصوّر فيـه مثل هذه العلّية، وذلـك عن الأوامر(*) التي نَتّخـذها قـواعد في كـلّ ما هـو عملي للملكـات الفاعلة. فـالوجـوب يعبر عن نـوع من الضرورة، هو الاقـتران بمبادىء اقـتراناً لا يـوجد في أيّ مكـان في الطبيعة. ولا يمكن للفاهمة أنْ تعرف عن الطبيعة إلّا ما هو وما كان وما سيكـون، ويستحيل أنْ يجب على شيء أن يكون فيها بخلاف ما هو عليه بالفعل في كل تلك العلاقات الـزمنية، بـل إن الوجوب لن يكون له أيّ دلالة إطلاقاً عندمـا لا يكون أمـام ناظـرينا سـوى مجرى الطبيعـة. ولا يمكننـا أن نسأل مـاذا يجب أن يكون في الـطبيعة مثلما لا يمكننـا أنْ نسأل أيّ خصـائص يجب أن تكون للدائرة، بل إنّ كل مـا يمكن أن نسألـه هو مـاذا يحصل في الـطبيعة أو مـا الخصائص التي للدائرة.

(*) يقصد الأوامر الأخلاقية التي تقول: يجب أن تفعل كذا... (م. و).

ويُعَبِّر هذا الوجوب عن فِعْـل ممكن، ليس مبدأه سـوى مجرّد أُفهـوم، في حين أنَّ مبـدأ مجرد فِعْلٍ طبيعي يجب أنْ يكون ظاهرة أبداً. لكنْ، مع أنه يجب أن يكون الفِعْل ممكناً وفقـاً للشروط الـطبيعية عنـدما يـطبّق عليه الـوجـوب، إلاّ أن تلك الشروط الـطبيعيـة لا تتعلق بتعـينّ الإرادة نفسها، بل فقط بمعلولها ونتيجتها في الظاهرة. وأيّاً كانت كثرة الدواعي الطبيعية التي تـدفعني إلى الارادة، وأياً كانت كثرة الحوافز الحسية، فإنه لا يمكنها أنْ تولِّد الوجوب، بل فقط إرادةً هيهـات أنْ تكون ضرورية، بل ستكون دائماً إرادة مشروطة على عكس الوجوب الذي يمليه العقل بوصِفه مقيـاساً وهـدفاً، بـل ناهيـاً وسلطاناً. وسـواء كان ذلـك موضـوعاً لمجـرد الحساسيـة (الممتع) أم مـوضوعـاً للعقل المحض (الخير)، فإن العقـل لا ينساق قط لـداعٍ معطى أمپيرياً ولا يتّبـع نظام الأشياء كما يَمْثُل في الظاهرة، بل يَخلق بنفسـه، بتلقائيـةٍ تامـة، نظامـاً خاصـاً وفقـاً لـلأفكار التي تُكيِّف معها الشروط الأمپيريـة، والتي بموجبهـا يذهـب إلى حـدّ إعلان أفعـالٍ، لم تحصلْ وقـد لا تحصل، أفعالاً ضروريـة، لكن مع الافـتراض بصددهـا جميعاً أنـه يمكن أن يكون للعقـل سببيّة بالصلة معها، لأنه من دون ذلك لن يتوقع نتائج لأفكاره في التجربة.

ولنتوقّفْ الآن هنا، ولنسلِّم على الأقل بـأنه، من الممكن أنْ يكـون للعقل حقـاً سببيّة بـالنظر إلى الظاهرات، فإنه سيجب عليه، ومهما كان عقلاً، أن يُظهر مع ذلك طبعاً أمپيريـاً. لأنّ كلّ سبب يَفترض قاعدة بموجبها تليـه ظاهرات معيّنة كمسبَّبات، ولأنّ كل قاعدة تستلزم شكلاً للمسبّبـات موحَّداً يؤسس أفهـوم السبب (كقدرة). ويمكن أن نسمّي هـذا الأفهوم من حيث عليـه أنْ يُتَبيَّنَ مجرد ظاهرات، الطبْع الأمْپيري الذي يبقى ثابتاً، في حين تَظهـر المسبّبـات بحسب تنوع الشروط التي تواكبها أو تَحدُّها جزئياً بهيئات متغيرة.

لكلّ إنْسان إذن طبْع أمپيري لإرادته، هو مجرد عليّة معينة لعقله من حيث يُظهر في معلولاته في الظاهرة قاعدةً يمكن أن نستدل بموجبها على الحوافز العقلية وأفعالها من حيث نوعها ودرجاتها، ونحكم عـلى المبادىء الـذاتية لارادتـه. ولأن هذا الـطبْـع الأمپـيري يجب أن يستمـد هـو نفسـه كمسبَّب من الظاهرات وقاعدتها التي تعطيها التجربة، فإن كل أفعال الانسان في الظاهـرة متعينة بموجب نظام الطبيعة بطبعه الأمبيري وبالأسباب الأخرى المتضافرة؛ فلو كان بإمكاننا الدخول إلى أصـل كلّ ظـاهرات إرادتـه، لما كـان هناك أيُّ فعْـل إنساني لا نستـطيع أن نتنبّـأ به بيقـين أو لا نستطيع أنْ نتعرف إليه بوصفه ضرورياً بناءً عـلى شروطه السـابقة. فليس ثمـة إذنْ، بالنـظر إلى هذا الطَبْع الأمپيري من حريّة قط، لكن لا يمكننا أنْ ننظر إلى الإنسـان إلاّ من وجهة النـظر هذه وحسب، إذا ما أردنا فقط أن نلاحظ ونسبر فسيولوجياً، كما يحصل في الانتروبولوجيا، الأسباب المقرّرة لأفعاله.

لكن إذا ما فحصنا هذه الأفعال عينها بالصلة مـع العقل فقط من حيث هـو علّة قادرة عـلى إحْداثها، وبكلمة، إذا ما فحصناها بالعقل من المنظور العملي، فسنجد قاعدة أُخرى ونظاماً آخر كلياً غير نظام الطبيعة. إذْ عندهـا قد يمكن أنْ لا يجب حصـول ما حصـل مع ذلـك وفقاً لمجـرد الطبيعة، وما كان يجب أن يحصل حتماً وفقاً للأسباب الأمپيرية؛ ومع ذلك فإننا نجد أحياناً، أو،

على الأقل، نظنّ أنّنا نجد أنّ أفكار العقل أظهرت حقاً عِلّية بـالنظر إلى أفعـال الانسان بـوصفها ظاهرات، وأنّ هذه الأفعال قد حصلت لا لأنّها كانت متعينـة بأسبـاب أمپيريـة، بل لأنها كـانت متعينة بمبادىء للعقل.

والآن، على افتراض أنّه بالإمكان القول: إنّ للعقل سببية بالنظر إلى الظاهرات، فهل يمكن أنْ يسمى فِعْله حـرّاً مع كـونه، في طبْعـه الأمپيري (في نمط الاحسـاس به)، مُتعيِّنـاً بكلّ دقـة، وضرورياً. هذا ما بدوره يتعينّ في الطبع المعقول (نمط التفكـير به). لكننـا لا نعرف هـذا النمط الأخير، بل نشير إليه بظاهرات لا تجعلنا نعرف بصحيح العبارة وبلا توسُّط إلاّ نمط الإحساس به (الطبع الأمپيري)[1]. أما الفعْـل من حيث يجب أنْ يُنسب إلى نمط التفكير بـه كنسبته إلى علّتـه، فإنه لن ينتج مع ذلك عنه بموجب القوانـين الأمپيريـة بحيث تسبقه شروط العقـل المحض بل إنّ نتائجه في ظاهرة الحس الباطن هي التي تسبق وحسب. فالعَقْل المحض، كقدرة محض معقـولة، لا يخضع لصورة الزمان ولا بالتالي لشروط التسلسل الزماني، وعلّية العقـل في الطبْـع المعقول لا تتولّد أو تبْدأ في زمن معينّ بإحداث معلولها. وإلاّ صار العقل نفسه خـاضعاً لقـانون الـظاهرات الطبيعي من حيث يُعينِّ السلسلات السببية زمنياً، وصارت العلية عندها طبيعة لا حـرية. يمكننـا إذن القول: إذا كان يمكن أنْ يكون للعقل سببيّة بالنظر إلى الظاهرات، فلأنّه قدرة بهـا يبدأ أولاً الشرط الحسي لسلسلة أمپيرية من المسبّبات لأن الشرط الذي يقيم في العقل ليس حسياً ولا يبـدأ هو نفسه إذن. وعليه، يحصل عنـدها مـا نشعر بغيـابه في كـل السلسلات الأمپـيرية، أعني: إن شرط سلسلة متتالية من الأحداث يمكن أن يكون من اللامشروط، أمپيرياً، ذلك أن الشرط هنـا هو خارج سلسلة الظاهرات (في المعقول) ولا يخضع بالتالي لأي شرط حسي ولا لأي تعـينّ زمني بسبب سابق.

إلاّ أن تلك السببية نفسها تنتمي أيضاً، في صلة أخرى، إلى سلسلة الـظاهرات. فـالإنسان نفسه ظاهرة. وإرادته ذات طبْع أمپيري هـو السبب (الأمپيري) لكـل أفعالـه. وليس هناك شرط من الشروط التي تُعينِّ الانسان وفقاً لهذا الطبع إلاّ وهو متضمن في سلسلة مسببات الـطبيعة، إلاّ ويخضع لقانونها الذي بموجبه لا يوجد أي سببيّة لا مشروطة أمپيرياً لـما يحصل في الـزمان. وعليـه فإنّه لا يمكن لأيّ فِعل معطى (لأنّـه لا يمكن أن يُدرك إلاّ كـظاهرة) أن يبـدأ من نفسه بـالمطلق. لكن لا يمكننا أنْ نقول عن العَقْل، إنّ فيه قبل الحال التي يُعـينِّ فيها الارادة، حـالاً سابقـة فيها تتعين تلك الحال نفسها. ذلك أنه ليس في العقل، ولأنه ليس بظاهرة وليس خاضعـاً قط لشروط

(1) إن الخلقيـة الخاصـة للأفعـال (المحمود والمزموم) وخلقيّـة سلوكنـا الخـاص، تبقى إذن مخفيـة عنّـا تمـامـاً. ومسؤوليتنـا يمكن أن تتصل فقط بـالـطبْـع الأمْپـيري. لكن إلى أيّ حـد يجب أنْ ننسب المعلول المحص إلى الحـريـة وإلى أي حـد إلى مجـرد طبيعـة، إلى عيب المـزاج الـلاإرادي أمْ إلى حسن تكـوينــه (merito, Fortunae(*))؛ ذلكما لا يمكن لأحد أن يتعمقه، ولا بالتالي أن يحاكمه، بعدالة تامة.

(*) (الجدارة والحظ).

الحساسية، أيّ تتالٍ زمني بالنظر إلى علّيته. وقانون الطبيعة الدينامي، الذي يعيّن التتالي الزمني بموجب قواعد، لا يمكن بالتالي أن يُطبَّق عَلَيْه.

فالعقل هو إذنْ، الشرط الدائم لكلّ الأفعال الإرادية التي يظهر فيها الانسان، وكل فعْلٍ من أفعاله متعينٌ في طبْع الإنسان الأمبيري حتى قبل أن يحصل. لكنْ، بالنظر إلى الطبْع، المعْقول الذي ليس الأوّل سوى شَيْمه الحسيّ، ليس ثمة من قبلُ ولا بعدُ، وكلّ فِعْلٍ، بمعزل عن العلاقة الزمنية التي يوجد فيها مع ظاهرات أخرى، هو بلا توسط معلول طبْع العقل المحض المعقول. فالعقل يفعل إذنْ بحريّة من دون أنْ يتعينّ دينامياً في سلسلة الأسباب الطبيعية، بمبادىء خارجيّة كانت أمْ باطنة، إنما متقدّمة في الزمان، وحريته هذه لا يمكنْ أن ننظر إليها على نحو سالب وحسب بوصفها استقلالاً عن الشروط الأمبيرية (إذْ بذلك ستكفّ العاقلة عن كونها علّة للظاهرات) بل يمكن أيضاً أن نعدّها على نحو إيجابي، بمثابة القدْرة على أنْ يبدأ من ذاته سلسلة أحداث، لا من حيث يبدأ فيه هو شيء بل من حيث يكون شرطاً لا مشروطاً لكلّ فعل إرادي لا يسمح بأنْ يعلو عليه أيُّ شرْط من الشروط السابقة زمنياً، على الرغم من أنّ معلوله يبدأ في سلسلة الظاهرات، إنّما من دون أنْ يُمكنه أنْ يشكّل فيها أيّ بدءٍ أوّل بإطلاق. ولكي نُوضِح مبدأ العقل التنظيمي بمثال مستمد من استعماله الأمبيري، [أقول لكي نوضح] لا لكَي نُثْبت (لأن الأدلّة التي من هذا النوع لا قيمة لها في المزاعم الترسندالية) نأخذ فِعْلاً إرادياً، وعلى سبيل المثال، كذبة خبيثة يُدخل فيها واحد من الناس فوضى معيّنة في المجتمع؛ ولنبْحث أولاً عن الأسباب المحرّكة التي عنها صدر، ولنحاكمْ ثانياً كيف يمكن أنْ يكون مسؤولاً عنها وعن كلّ نتائجها. فتبعاً للمقصد الأول، نتفحص الطبْع الأمبيري لهذا الانسان بحثاً عن مصادرها في التربية السيّئة وفي سوء المجتمع، كذلك في جزء منها في خُبث طويّة مُسْتَهْترَة، ونَحْمِلُها في جزء آخر على الخفة وعدم التفكّر، من دون أنْ نُلغي الأسباب الظرفيّة وحافزها. وفي كلّ ذلك نَفْعل كما نفعل بعامّة في البحث عن سلسلة الأسباب المعيّنة لمسبَّب معطى في الطبيعة. لكنْ على الرغم من أنّنا نظنّ أنّ الفِعْل متعينٌ بذلك فإننا لا نقلّل من لَوْمنا للفاعل، وذلك ليس بسبب سوء طويّته ولا بسبب الظروف التي أثّرت عليه، ولا بسبب سلوكه السابق، إذْ نَفْترض أنّه يمكن أنْ نُنحّي جانباً تَنْحية تامّة ما كان عليه هذا السلوك، وأنْ ننظر إلى سلسلة الشروط المُنصرمة كما لو أنّها لم تحصل، وإلى هذا الفعل بالمقابل كما لو أنّه غير مشروط بالمرّة بالنسبة إلى الحال السابقة، وكما لو أنّ الفاعل كان قد بدأ من ذاته بإطلاق سلسلة النتائج. ويستند هذ اللوْم إلى قانونٍ للعقل ننظر فيه إلى العقل بوصفه عِلّةً كان يمكن لها، وكان يجب عليها أن تعينّ سلوك الرجل بصرف النظر عن كل الشروط الأمبيرية التي ذكرناها. ولا ننظر إلى عِلّية العقْل كنوعٍ من علّية مُساعِدة، بل كعلّية كاملة في ذاتها حتى عندما تكون الدوافع الحسّية غير مُلائمةً لها قطّ، بل مضادّة كلياً. فالفعْل يُنسب إلى الطبْع العقْلي للفاعل، والخطأ يقع بكامله عليه في نفس اللحظة التي فيها يكذب، وإنّ العقل بالتالي، رغم كل الشروط الأمبيرية للفعل، حرّ تماماً؛ ويجب أنْ يكون إخلاله مسؤولاً عن هذا الفِعْل.

ونرى بسهولة، أنّنا عندما نُصْدِر هذا الحكم بالمسؤولية، نُفكّر أنّ العقل ليس مُتأثراً قط

بكلٍّ تلك الحساسية، وأنه لا يتغير (رغم تغير ظاهراته، أعني الشكل الذي يظهر به في معلولاته) وأنّ ليس فيه حالاً سابقة تُعينّ اللاحقة، وأنّه لا ينتمي من ثَمَّ البتّة إلى سلسلة الشروط الحسيّة التي تجعل الظاهرات ضروريّة بموجب القوانين الطبيعية. فهذا العقل حاضر، وإنّه هو هو في كل الأفعال التي ينجزها المرء في جميع الظروف الزمنية، لكنّه هو نفسه ليس في الزمان، ولا تحول عليه، إن صح القول، حال جديدة لم يكن عليها من قبل؛ وهو معينٌ بالنظر إليها، لكنّه لا يتعينّ. ولذا، لا يُمكننا أن نسأل: لماذا لم يتعينّ العقل خِلافاً لذلك؟ بل فقط لماذا يُعينّ الظاهرات خلافاً لذلك بعِلّيته؟ والحال، أنّ لا جواب ممكناً عن ذلك لأنّ طَبْعاً معقولاً آخر كان سيُعطي طَبْعاً أمبيرياً آخر، وعندما نقول إنّه كان بإمكان الفاعل على الرغم من كلّ سلوكه السابق أنْ يمتنع عن الكذب، فإنّ ذلك يعني فقط أنّه تحت سلطة العقل بلا توسّط وأنّ العقل لا يخضع في عِلّيته لأيٍّ شرط من شروط الظاهرة ومجرى الزمان؛ إنّ الفرق في الزمان يمكنه بالطبع أنْ يُشكِّل فرقاً رئيساً بين الظاهرات التابعة، إلاّ أنّه لا يمكنه أن يشكِّل أيَّ فرق بين الأفعال بالنسبة إلى العَقْل، لأنّ تلك الظاهرات ليست أشياء وليست، بالتالي أيضاً، أسباباً في ذاتها.

يمكننا إذن، عندما نُحاكِم أفعالاً حُرّة بالنظر إلى علّيتها، أن نصعد فقط حتى العِلّة المعقولة لكن ليس إلى أبعد، ويمكننا الاقرار بأن هذه العلّة حرّة، أعني مُتعيِّنة بمعزلٍ عن الحساسية، وأنها بهذه الطريقة يمكن أنْ تكون الشرط اللامشروط للظاهرات من وجهة النظر الحسي. أما لماذا يعطي الطَبْع المعقول بالضبط هذه الظاهرات وهذا الطبْع الأمبيري في الظروف الراهنة؟ فإن الإجابة عن هذا السؤال تتخطّى كل قدرة عقلنا، بل كلّ الحقوق التي له في مجرد طرْح الأسئلة. وذلك كما لو أنّنا نسأل: من أين يأتي أنْ لا يُعطي الموضوع الترسنْدالي لحدسنا الحسي الخارجي سوى الحدس في المكان بالضبط وليس أيّ حدس آخر. والحال إنّ المشكلة التي علَيْنا حلُها لا تُلزمنا بالمرة الاجابة عن هذا السؤال، لأنّها لم تكن تدور إلاّ على معرفة ما إذا كانت الحرية تضاد الضرورة الطبيعية في فِعْلٍ واحد بعينه. وقد أجبنا عنها بشكل وافٍ مُظهرين أنّه، بما أنّه لا يُمكن أنْ يوجد في الحريّة علاقة بضربٍ من الشروط مغايرٍ تماماً لما في الضرورة، فإن قانون هذه الأخيرة لا يؤثّر قط في الأولى وأنّه يمكن للاثنتينْ أنْ توجدا الواحدة باستقلال عن الأخرى ومن دون أن تُخلخِل الواحدة الأخرى.

* * *

ويجب أن نلاحظ جيداً: إننا لم نُرِدْ بذلك إثْبات تحقّق الحرية بوصفها إحدى القدرات التي تتضمن سبب ظاهرات عالمنا الحسّي. إذْ بالإضافة إلى أنّ ذلك الإثبات سيخرج عن كونه تأمّلاً ترسنْدالياً لا يشتغل إلاّ بالأفاهيم، فإنّه لن يكون بإمكانه أنْ ينجح، لأنّه سوف لن يكون بوسعنا البتّة أنْ نستدل من التجربة على أيّ شيءٍ يجب أن لا يُفكّر قط وفقاً لقوانين التجربة. أضف، إننا لم نكن نريد إثبات إمكان الحرية لأن ذلك أيضاً لم يكن لينجح لاننا بعامة لا يمكن أن نعرف بمجرد أفاهيم قبلية إمكان أيّ مبدأ واقعي وأيّ سببية. فالحرية لا تُعالج هنا إلاّ بوصفها فكرةً ترسنْدالية بها يَظُنّ العقل أنّه يبدأ، بدءاً مطلقاً، سلسلة الشروط في الظاهرة باللامشروط حسياً، مما يُوقعه في نقيضةٍ مع قوانينه الخاصة التي يُمليها على الإسْتعمال الأمپيري للفاهمة. والحال إنّ

الشيء الوحيد الذي كان بإمكاننا فِعْلُه هو أنْ نُظهر أنّ هذه النقيضة تستند إلى مجرّد تَراءٍ، وبالأقلّ إنّ الطبيعة ليست في تنازع مع العلِّية بحرّية. وكان ذلك أيضاً الأمر الوحيد الذي يُهمّنا.

IV - حل الفكرة الكسمولوجية عن جملة تبعية الظاهرات من حيث وجودها بعامة

نظرنا في الرقم السابق إلى تغيّرات العالم الحسي في تسلسلها الدينامي حيث يخضع كل واحد لآخر خضوعه لسببه. أما لآن فتصْلح سلسلة الحالات فقط لتوجيهنا من أجل الوصول إلى وجود يمكنه أنْ يكون الشرط الأعلى لكل المتغيرٍ، أعني إلى الكائن الضروري. ولا يدور الأمر هنا على العِلّية اللامشروطة، بل على الوجود اللامشروط للجوهر نفسه. فالسلسلة التي أمامنا إذن هي أصلاً مجرد سلسلة أفاهيم لا سلسلة حدوس من حيث يكون الواحد شرطاً للآخر.

ونرى بوضوح، وبما أنّ كلّ شيء يتغير في مجموعة الظاهرات، وأنّ كل شيء بالتالي مشروط في الوجود، أنّه لا يمكن أنْ يوجد، في أيّ محل في سلسلة الوجود التابع، طرفٌ لا مشروط يكون وجودُه ضرورياً ضرورة مطلقة؛ وأنّه بالتالي، لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، ولو كان شرطها ينتمي أبداً من جرّاء ذلك بالذات، مع المشروط إلى سلسلة من الحدوس واحدة بعينها، لما كان هناك من محلّ لكائنٍ ضروري كشرط لوجود ظاهرات العالم الحسي.

لكنّ للتراجع الدينامي، هذه الخاصيّة التي تُميّزه عن التراجع الرياضي، من حيث إنّ شروط هذه السلسلة يجب أنْ تُعَدّ دائماً أجزاءً من السلسلة وبالتالي متجانسة، ومن ثم ظاهرات. لأن التراجع الرياضي لا يهتم إلّا بتركيب الكلّ في أجزاء أو بتفكيك الكل إلى أجزائه، في حين أنّه في التراجع الدينامي حيث لا يدور الأمر على إمكان كلٍّ لا مشروط مؤلّف من أجزاء معطاة أو على إمكان جزء لا مشروط لكلٍّ معطى، بل على اشتقاق حال انطلاقاً من سببها أو اشتقاق الوجود الحادث للجوهر نفسه انطلاقاً من الجوهر الضروري، ليس من الضروري بالضبط أنْ يشكِّل الشرط مع مشروطه سلسلة أمپيرية.

وما يزال لدينا بعدُ إذنْ، مخرجٌ في النقيضة الظاهرية التي تعرِض لنا، لأنّ القضيّتين المتنازعتينْ يمكن أنْ تكونا صادقتينْ معاً وفقاً لعلاقات مختلفة، بحيث تكون كلّ أشياء العالم الحسي حادثة تماماً، ولا يكون لها بالتالي أيْضاً سوى وجودٍ مشروط أمْپيرياً أبداً، ويكون مع ذلك لكامل السلسلة أيضاً شرطٌ غير أمپيري، أعني كائن ضروري ضرورة لا مشروطة. ذلك أنّ هذا الكائن من حيث هو شرط معقول، سوف لنْ ينتمي بالمرة إلى السلسلة كطرف فيها (ولا حتى كالطرف الأعلى) ولن يجعل أي طرف في السلسلة لا مشروطاً أمپيرياً، بل سيدع العالم الحسي بأسره، في وجوده المشروط أمْپيرياً والشامل لكلّ أطرافه. وبذلك إذن، ستتميّز هذه الطريقة في وضع وجود لا مشروط في أساس الظاهرات من العلّية اللامشروطة أمْپيرياً (عن الحرية) التي دار

الكلام عليها في المادة السابقة، بأن الشيء نفسه في الحرية كان ما يزال جزءاً بوصفه عِلّة (substantia phaenomenon) من سلسلة الشروط، وبأن علّيته وحدها كانت مفكرة كمعقولة، في حين أنّ الكائن الضروري هنا يجب أن يُفكّر خارج سلسلة العالم المحسوس كليًّا (بوصفه ens extramundanum(*)) وبشكل محض معقول، وهذا وحده فقط ما يمنعه من أنْ يكون هو نفسه خاضعاً لقانون حدوث جميع الظاهرات وتبعيّتها.

فمبدأ العقل التنظيمي هو إذن، بالنظر إلى مشكلتنا: إنّ كلّ شيء في العالم المحسوس ذو وجود مشروط أمپيرياً، وليس فيه في أيّ محلّ بالنظر إلى أيّ خاصية أيُّ ضرورة لا مشروطة، ولا يوجد أيُّ طرف من سلسلة الشروط إلّا ويجب أن نتوقّع أبداً شرطه الأمْپيري، ونبحث عنه قدر الامكان في تجربة ممكنة، وإنّ لا شيء يخوّلنا أنْ نشتقّ وجوداً من شرطٍ خارج السلسلة الأمْپيرية أو أنْ نحسبه في السلسلة نفسها بمثابة وجود مستقل بالمطلق وقائم بذاته. لكنْ، من دون أنْ ننكِر، بسبب ذلك، أنّ السلسلة بكاملها يمكن أنْ يكون مبدأها في كائن معقول ما (وبالتالي حرّ من أيّ شَرْط أمْپيري ومتضمّن بالأحرى لمبدأ إمكان جميع الظاهرات).

لكنْ، ليس في نيّتنا قطّ أنْ ندلّل بذلك على وجود كائنٍ ما، وجوداً ضرورياً لا مشروطاً. ولا حتى أنْ نؤسّس عليه مجرّد إمكان شرطٍ محض معقول لوجود ظاهرات العالم الحسي، بل فقط ـ ومع حدّ العقل بجعله لا يترك خيط الشروط الأمپيرية ولا يتيه في مبادىء تفسير مفارقة غير قادرة على أيّ عرْض عَيانيّ ـ أنْ نقْصر أيضاً من جهة أخرى قانون استعمال الفاهمة محض الأمپيريّ بحيث لا تُقرِّر في إمكان الأشياء بعامة ولا تُعْلن المعقولَ مستحيلاً، على الرغم من أنّه لا يمكننا أن نستخدمه لتفسير الظاهرات. بذلك نُظهر إذن، فقط أنّ الحدوث الشامل لجميع أشياء الطبيعة ولجميع شروطها (الأمْپيرية) يمكنه أنْ يتوافق تماماً مع الإفتراض الاعتباطي لشرطٍ ضروري وإنْ كان محض معقول، وبالتالي أنَّ ليس ثمة من تناقض حقيقي بين هذين الزعمين، وأنّه يُمكن لهما أنْ يكونا صادقيْن كلاهما. وربّما أمكن، لهذا الكائن الفاهمي الضروري اطلاقاً، أنْ يكون مُمتنعاً في ذاته، إلاّ أنّه لا يمكن أنْ نستدلّ على ذلك قطّ من الحدوث الشامل لكلّ ما ينتمي إلى العالم الحسي ومن تبعيّته، ولا من المبدأ الذي يُريد أن لا نتوقف عند أيّ طرف خاص من هذا العالم من حيث هو حادث، ونبحث له عن عِلّة خارج العالم. فالعقل يتبع درْباً خاصة في الاستعمال الأمپيري ودرْباً أخرى في الاستعمال الترسْندالي.

لا يتضمن العالم الحسيّ سوى ظاهرات، لكنّ هذه مجردُ تصوراتٍ هي بدورها أبداً مشروطة حسيّاً؛ وبما أنّه ليس لدينا البتّة الأشياءُ في ذاتها كموضوعات، فإنّه لا غرابة في أنّنا لسنا مخوّلين قطّ القفز من طرفِ السلسلات الأمپيرية أيّاً كان هذا الطرف، إلى خارج ترابط الحساسية، كما لو أنّ تلك السلسلات كانت أشياء في ذاتها توجد خارج مبدإها الترسندالي، وكما لو كان بالإمكان مغادرتها للبحث خارجها عن علّة لوجودها. وذاك ما كان يجب بالتأكيد أنْ يحصل في النهاية في الأشياء الحادثة، إنّما ليس في مجرد تصورات لأشياءٍ حدوثها نفسه ليس سوى ظاهرة، ولا يمكن

(*) كائناً خارج العالم.

أنْ يؤدي إلى أيّ تراجع سوى إلى ذاك الذي يُعيِّن الظاهرات، أعْني إلى تراجع أمپيري. لكنّه ليس من المضادّ لا للتراجع الأمپيري اللامحدود في سلسلة الظاهرات، ولا لحدوثها الشامل، أنْ نتصوّر مبدأً معقولاً للظاهرات أيْ للعالم الحسي، ونتصوّره متحرراً من عرضيّته. والحال، إنّ ذلك هو الشيء الوحيد الذي كان علينا أنْ نقوم به لرفع النقيضة الظاهرية، ولم يكن بالإمكان رفعها إلاّ بهذه الطريقة: لأنّه لو كان كلّ شرط، لكلّ مشروط (من حيث الوجود)، حسياً ومنتمياً بذلك بالذات إلى السلسلة، لكان بدوره مشروطاً هو نفسه (كما يبرهن ذلك نقيض القضية الرابعة). كان يجب إذن، إمّا أنْ نترك العقل الذي، يتطلب اللامشروط، في تنازع قائم، وإمّا أنْ نضع اللامشروط خارج السلسلة في المعقول الذي لا تتطلّب ضرورته ولا تسمح بأيّ شرط أمپيري، والذي هو بالتالي ضروري ضرورة لا مشروطة بالنظر إلى الظاهرات.

فالاستعمال الأمْپيري للعقل (بالنسبة إلى شروط الوجود في العالم الحسي) لا يتأثر بكوْننا نسلِّم بكائنٍ محض معقول، بلْ يظلّ أبداً يذهب وفقاً لمبدأ الحدوث الشامل، من شروط أمپيرية إلى شروطٍ أعلى هي أبداً أمپيرية كذلك. لكنّ هذا المبدأ التنظيمي لا يستبعد كذلك التسليم بعلة معقولة ليست في السلسلة عندما يدور الأمر على الإستعمال المحض للعقْل (بالنظر إلى الغايات). ذلك أنّ تلك العلة لا تَعْني سوى مبدأ إمْكان السلسلة بعامة إمكاناً ترسنداليّاً وحسب ومجهولاً منّا؛ ووجود هذا المبدأ المستقلّ عن كل شروط تلك السلسلة والضروري ضرورة لا مشروطة بالنظر إليها، لا يضاد البتّة حدوثها اللامحدود، وبالتالي التراجعَ الذي لا يتوقّف في أيّ محلّ في سلسلة الشروط الأمْپيرية.

ملاحظة ختامية حول كل نقيضة العقل المحض

طالما أنّ لا موضوع لأفاهيمنا العقليّة سوى جملة الشروط في العالم الحسي، وما يمكن بالنظر إلى هذا العالم أنْ يحصل لصالح العقل، فإنّ أفكارنا تظلّ في الحقيقة ترسنْدالية إنما كُسْمولوجية. لكن، ما إن نضع اللامشروط (وعليه مدار القول أصلاً) في ما هو خارج العالم الحسيّ كلياً، وبالتالي خارج كل تجربة ممكنة، حتى تصير أفكارنا مفارقة: لا تصلح لإنجاز الاستعمال الأمْپيري للعقل (انجازاً يظلّ أبداً فكرة غير قابلة للتحقيق، ويجب متابعتها مع ذلك) وحسب، بل تذهب به جملةً وتصْطنع لنفسها موضوعاتٍ لا يمكن أن تستمدّ مادتها من أيّ تجربة ولا يستند واقعها الموضوعي إلى انجاز السلسلة الأمپيرية، بل إلى أفاهيم قبلية محضة. ولمثل هذه الأفكار المفارقة موضوع مجرّد معقول يُسمح لنا بالطبع أنْ نَعُدّه موضوعاً تِرْسِنْدالياً لا نعرف عنه شيئاً غير ذلك، من دون أنْ يكون لدينا لا أيّ مبدأ لإمكانه (بوصفه شيئاً مستقلاً عن كلّ أفاهيم التجربة) كي نفكّره كشيءٍ قابلٍ للتعينُّ بمحمولاته المتميِّزة والجوّانية، ولا أيّ مبرّر للتسليم بمثل هذا الموضوع، فهو ليس بالتالي سوى مجرد أيس فكري. إلاّ أنّ الفكرة التي من بيْن كلّ الأفكار الكُسْمولوجية، ولّدت النقيضة الرابعة، تدفعنا إلى المغامرة بهذه الخطوة. ذلك أنّ وجود الظاهرات الذي ليس

مؤسّساً في ذاته بالمرة، بل الذي هو مشروط أبداً، يَحُثُّنا إلى البحث حوْلنا عن شيءٍ متميز من كلّ الـظاهرات، وبـالتالي عن مـوضوع معقـول يتوقّف فيـه ذلك الحـدوث. لكنْ، بما أنّـه لا يعـود بإمكاننا، ما إنْ نسمح لنفسنا بالتسلّيم بواقع قائم بذاته خارج حقل كلّ الحساسيـة، أنْ ننظر إلى الظاهرات إلاّ كأنماط لتصور موضوعات معقولة أحدثتها كائناتٌ هي نفسها عقول، فـإنه لا يبقى لدينا سوى التَمْثيل الذي بموجبه نستعمل أفاهيم التجربة لنصْطنع أفهوماً ما عن الأشياء المعقولـة التي ليس لدينا عنها في ذاتها أيّ معرفة. وبما أننا لا نتعرّف إلى الحادث إلاّ بالتجربة، في حين أنّ الكلام يدور هنا على أشياءٍ لا يمكن لها قط أنْ تكون موضوعات تجربة، فإنّه يجب علينا أنْ نشتق معرفتها مما هو ضروري في ذاته، أيْ من الأفاهيم المحضة للأشيـاء بعامـة. فالخـطوة الأولى التي نخطوهـاخـارج العالم الحسي تُـرغِمنا إذنْ، عـلى أنْ نبدأ معـارفنا الجـديدة بـالبحث عن الكـائن الضروري بالمطلق، وبأنْ نشتقّ من أُفهوم هـذا الكائن أفـاهيم كل الأشيـاء من حيث هي محض معقولة. وتلك هي المحاولة التي سنقوم بها في الباب اللاحق.

الباب الثالث
أمثل العقل المحض

الفصل الأول
في الأمثل بعامة

رأينا أعلاه أنّ الأفاهيم الفاهية المحضة لا يمكنها قط، بمعزل عن كلّ شروط الحساسية، أنْ تصوِّر لنا موضوعات لأنّها ستفتقر إلى شروط الواقع الموضوعي، ولأنّنا لا نعثر فيهـا إلاّ على مجـرد صورة التفكير. ويمكننا مع ذلك أنْ نعرضها عياناً عندما نطبّقها على الظاهرات، لأنّ هـذه تشكل بالنسبة إليها المادة اللازمة أصلاً لأفهوم التجربة الذي ليس سوى أفهوماً فـاهمياً في العيـان. لكنّ الأفكار هي أكثر بعداً عن الواقع الموضوعي من المقولات لأنّنا لا يمكن أنْ نعثر على ظاهـرة يمكن أن نتصوّرها فيها عياناً. فهي تتضمن كمالاً معيَّناً لا يمكن أنْ تصل إليه أيّ معرفة أمپيرية ممكنة، ولا ينـظر العقل فيهـا إلاّ إلى الوحـدة السستاميـة التي يحاول أن يقـرّب منها الـوحـدة الأمپـيريـة الممكنة، إنما من دون أنْ يبلغها تماماً البتّة.

وما أسمّيه الأَمْثَل، يبدو أكثر بعداً أيضـاً عن الواقـع الموضـوعي من الفكرة. وأفهم بـذلك الفكرة، لا في العيان وحسب، بل في شخْصها، أعني بالنظر إليهـا كشيءٍ مفرد قـابلٍ للتعـيّن أو متعيِّناً تماماً بالفكرة وحدها.

فالإنسانية، في كلّ كمالها، تتضمن لا كل الشروط الماهوية الخاصة بهذه الطبيعة والتي تشكل الأفهوم الذي لدينا عنها مدفوعاً حتى التوافق التام مع غاياتها، أي ما يكون فكرتنا عن الانسـانية

الكاملة وحسب، بل أيضاً كلّ ما ينتمي، بالإضافة إلى هذا الأفهوم، إلى تعيُّن الفكرة الشامل، لأنّ من بين كلّ المحمولات المضادة، لا يوجد سوى محمول واحد يمكن أن يُناسب فكرة الإنسان الكامل بالإطلاق. وما هو بالنسبة إلينا الأمثل، كان بالنسبة إلى أفلاطون فكرة للعقل الإلهي، وموضوعاً مفرداً في الحدس المحض وكمالاً لكلّ نوع من الماهيّات الممكنة والمبدأ الأصل لكلّ النُسَخ في الظاهرة.

لكنْ، علينا أن نقرّ، من دون أنْ نعْلو إلى هذا البعد، بأن العقل البشري لا يتضمّن فقط أفكاراً بل أيضاً أماثِل ليس لها بالطبع القوة المُبْدعة التي لِمُثل أفلاطون، إلاّ أنّ لها القوة العملية (كمبادىء تنظيمية) وتصلح كأساس لإمْكان كمال بعض الأفعال. فالأفاهيم الأخلاقية ليست، تماماً، أفاهيم محضة للعقل، لأنّ في أساسها يوجد شيء أمْبيري (ألم أو لذة). إلاّ أنّها، وبالنظر إلى المبدأ الذي به يضع العقل حدوداً للحرية التي هي في ذاتها من دون قوانين (وبالتالي إذا لم ننظر إلاّ إلى مجرد صورتها)، قدْ تصلح مثلاً على أفاهيم العقل المحض. فالفضيلة، ومعها الحكمة البشرية هما في كل محضيّتهما أفكار. أمّا الحكيم (الرواقي) فأمثل، أعني، إنسان لا يوجد إلاّ في الفكر، لكنّه يتناسب تماماً مع فكرة الحكمة. وكما تُعطي الفكرة القاعدة. فإن المَثَل يستخدم في مِثْل هذه الحالة بوصفه الصورة الأصل لتعينّ النُسَخ تعيُّناً شاملاً؛ وليس لدينا كي نحاكم أفعالنا من مقياس سوى سلوك ذلك الإنسان الإلهي الذي نحمله فينا والذي نقارن أنفسنا به كي نحاكم ونؤدّب أنفسنا، إنّما من دون أن يمكننا بلوغه ذات مرة. وعلى الرغم من أنّه لا يمكننا أنْ ننسب إلى هذه الأماثل، واقعاً موضوعياً (وجوداً) فإنّه يجب أنْ لا يُنظر إليها كمجرد خرافات. بل، إنّها على العكس تزوِّد العقل بمقياسٍ لا غنى له عنه، لأنه بحاجة إلى أفهوم عما هو كامل بإطلاق في نوعه، كي يقوِّم ويقيس بالرجوع إليه إلى أيِّ حد يقترب غير الكامل من الكمال ويبقى بعيداً عنه. أمّا أنْ نريد تحقيق الأمثل في مَثَلٍ، أعني في الظاهرة، كما نَفْعل بالحكيم في رواية، فإن ذلك يبقى غير قابل للتطبيق، ويبدو على شيء من الحمْق وقليل الفائدة، لأنّ الحدود الطبيعية، إذْ تهْتِك باستمرار الكمال القائم في الفكرة، تجعل كلّ توهّم في مثل هذه المحاولة مستحيلاً، وتقودنا بذلك إلى الارْتياب في الخير الذي في الفكرة بجعله شبيهاً بمجرّد اختلاق.

على أمثل العقل المحض إذنْ، أنْ يستند أبداً إلى أفاهيم متعيّنة، وأنْ يُستخدم بوصفه القاعدة والصورة الأصل، إنْ للتقليد وإنْ للحكم. والأمر على العكس من ذلك تماماً بالنسبة إلى إختلاقات المخيِّلة التي لا يمكن لأحد أنْ يعطي عنها أيّ تفسير، ولا أيّ أفهوم معقول، فهي كالطُغراءات تتألف من خطوط منفصلة لا تُعيِّنها أيّ قاعدة مزعومة فتشكل لا خيْلاً متعيّناً، بل نوعاً من الرسم الهائم وسط تجارب متنوعة، شبيهاً بذلك الذي يزعم الرسامون والفرّاسون أنّه في رؤوسهم والذي يجب أنْ يكون بمثابة طيفٍ عن منتجاتهم أو حتى عن أحكامهم، غير قابل للتواصل. ويمكن أنْ نسميها، وإن بسوءٍ في التعبير، أماثل الحساسية لأنها يجب أنْ تكون أُنموذجاً للحدوس الأمبيرية الممكنة، لا يمكن بلوغه، ولأنها لا تعطي مع ذلك أيّ قاعدة قابلة للتعريف والفحص.

وعلى العكس، فإن مقصد العقل من أَمْثَلِهِ هو القيام بالتعيين الشامل وفقاً لقواعد قبلية، ولذا يفكّر موضوعاً يجب أنْ يكون قابلاً للتعينّ الشامل بموجب مبادىء، على الرغم من نقص الشروط الكافية لهذا الغرض في التجربة ومن أنّ أُفهومه نفسه مفارق بالتالي.

الفصل الثاني

في الأمثل الترسندالي

(Prototypon transscendentale)

كلّ أُفهوم هو غير متعينّ بالنظر إلى ما هو غير متضمَّن فيه. وهو خاضع لمبدأ قابلية التعينّ القائل: «من محمولين متضادين تناقضياً هناك واحد فقط يمكن أن يناسبه»، والمستند إلى مبدأ التناقض، والذي هو بالتالي مبدأ محض منطقي يجرِّد المعرفة من كلّ مضمون كي لا يرى إلّا إلى صورتها المنطقية.

لكنّ كلّ شيء، بالنظر إلى إمكانه، يخضع أيضاً لمبدأ التعينّ الشامل القائل: «من بين جميع المحمولات الممكنة للأشياء من حيث تقارن بأضدادها، هناك واحد فقط يجب أن يناسبها». ولا يستند هذا إلى مبدأ التناقض وحسب، لأنّه، بالإضافة إلى علاقة محمولين متناقضين، ينظر أيضاً إلى كلّ شيء في علاقته مع الإمكان العامّ من حيث هو مجملّ كل محمولات الأشياء بعامّة؛ وبافتراضه هذا الإمكان كشرط قبلي، يفترض كلّ شيء كما لو أنه يستمد إمكانه الخاص من الحصّة التي تعود له في ذلك الإمكان العام[1]. فمبدأ التعينّ الشامل يخص إذن المضمون وليس فقط الصورة المنطقية. وهو مبدأ تأليف جميع المحمولات التي يجب أن تُشكّل الأفهوم لشيء، وليس فقط التصوّر التحليلي من خلال أحد المحمولين المتضادين، وهو يتضمن افتراضاً ترسْندالياً، أعني افتراض المادة لكلّ الإمكان، المادة التي يجب أن تتضمن قبلياً كل المعطيات اللازمة للإمكان الخاص لكل شيء من الأشياء.

وتعني القضية: «كل شيء موجود هو متعين تعيناً شاملاً» أنّ ثمة واحداً، لا من كلّ زوج من المحمولات المتضادة المعطاة وحسب، بل أيضاً من كلّ المحمولات الممكنة، يناسبه أبداً.

(1) بهذا المبدأ يُعلّق كلّ شيءٍ إذن بمُتضايِف مشترك، أعني بالإمكان العامّ الذي إنْ وجد (من حيث هو مادة كل المحمولات الممكنة) في فكرة شيء واحد، فسيدلّل على تعاطف كل الممكن من خلال تَهوُّه مبدإ تعيُّنه الشامل وقابلية كل أفهوم للتعينّ تخضع لكلية (universalitas) المبدأ الذي يستبْعد أيّ وسط بين المحمولين المتضادين، لكنّ تعينّ الشيء يخضع للجُمْلة (universitas) أي لُمجمل كلّ المحمولات الممكنة.

ونحن نُقارن بهذه القضية لا المحمولات فيما بينها منطقياً وحسب، بل أيضاً الشيء نفسه مع مجمل كل المحمولات الممكنة ترْسِنْدالياً، مما يعني أنه من أجل أنْ نعرف شيئاً معرفةً تامّة، يجب أنْ نعرف كلّ الممكن وأن نُعيِّنه به إمّا إيجاباً وإمّا سلباً. فالتعين الشامل هو من ثَمَّ أفهوم لا يمكن أنْ نعرضه قطّ عياناً من حيث جملته، وهو يقوم بالتالي على فكرة مَقرُّها في العقل وحده الذي يملي على الفاهمة قاعدة استعمالها التمامي.

والحال، إنه على الرغم من أنّ فكرة مجمل كل الإمكان هذه، من حيث يُحسب أساساً كشرط التعينّ الشامل لكل شيء من الأشياء، ما تزال غير متعيِّنة بالنظر إلى المحمولات التي يمكن أنْ تشكّل هذا المُجْمل، وعلى الرغم من أنّنا بذلك لا نُفكِّر أكثر من مُجْمل كلّ المحمولات الممكنة بعامة، فإنّنا نجد بالنظر إلى الأمْر عن كثب، أنّ تلك الفكرة، بوصفها أفهوماً أصلياً، تستبعد مجموعة من المحمولات التي سبق أنْ أعطيت بأفكار أخرى كمحمولاتٍ مشتقّة أو التي لا يمكن أنْ توجد معها، وتتطهّر حتى تصير أفهوماً متعيِّناً تماماً قبلياً، وتصير بذلك أفهومَ موضوع مفرد متعينٍ تماماً بالفكرة وحدها، يجب أنْ يُسمَّى بالتالي أمْثل العقل المحض.

وإذا نظرنا إلى كلٍّ المحمولات الممكنة، لا من وجهة النظر المنطقية وحسب، بل من وجهة النظر التِرْسِنْداليّة، أيْ من حيث مضمونها، أعني من حيث المضمون الذي يمكن أنْ نفكّره فيها قبلياً، فإنّنا سنجد أنّ بعضها يُمثِّل كوْناً، وبعضها الآخر مجرّد لا - كوْن. والنفي المنطقي المشار إليه بهذه الكلمة الصغيرة ((لا)) لا يتعلق أصلاً بأي أفهوم قطّ بل فقط بعلاقة هذا الأفهوم بآخر بالحكم، وبالتالي ما يزال يَنْقصه الكثير كيْ يكفي للدّلالة على أفهوم بالنظر إلى مضمونه. فتعبير لا هالك لا يمكن أنْ يؤدّي قطّ إلى معرفة أنّ مجرد لا - كون يُتصوّر بذلك في الموضوع، بل إنّه يهمل جانباً كلّ مضمون. أما النفْي الترسندالي فيعني على العكس، اللاكون في ذاته الذي يضادّه الإثْبات الترسنْدالي الذي هو ما يعبر أفهومه في ذاته عن كون، ويسمّى بالتالي واقعاً شيئياً، لأن به وحده وأياً كان ما صَدَقه، إنّما تكون الموضوعات شيئاً ما (أشياء)، في حين أنّ النفي المضاد يعني مجرد افْتِقار، وحيث يُفكّر لوحده نتصوّر كل شيء بوصفه منسوخاً.

والحال إنّه لا يمكن لأحد أنْ يفكّر النفي بشكل متعينٍ من دون أنْ يتّخذ أساساً لذلك الإثبات المضاد. فالأعمى بالولادة لا يمكن أنْ يكوِّن أدنى تصور عن الظلام لأنّه ليس لديه أيُّ تصوّر عن النور، ولا الحوشي عن البؤس، لأنّه لا يعرف الترف. وليْس للجاهل أيّ فكرة عن جهله لأن ليس لديه أيّ فكرة عن العلم[1]. . . الخ. فكل أفاهيم النفي هي إذن مشتقّة، أما الوقائع فتتضمّن المعطيات، والمادة، إنْ صح القول، أو المضمون الترسِنْدالي لإمكان جميع الأشياء وتعيّنها الكامل.

فإذا كان التعينّ الشامل يستند في عقلنا إلى أسٍّ ترسنْدالي يتضمّن بشكل ما كل المؤن المادّية

(1) وقد علمتنا ملاحظات الفلكيين وحساباتهم كثيراً من الأشياء المذهلة، لكن أهمها هو أنهم كشفوا لنا عمق الجهل الذي لم يكن بامكان العقل البشري من دون هذه المعارف، أن يتصوره بهذا العمق، ويجب أن يؤدي التفكر حول هذا الجهل إلى تغيير كبير في تعيين المقاصد النهائية لاستعمال العقل.

التي يمكن أنْ تُستمدّ منها جميع المحمولات الممكنة للأشياء، فإنّ هذا الأسّ ليس سوى فكرة ((كلّ)) الواقع (omnitudo realilatis). فليست كل أنواع النفي الحقيقية إذن سوى حدود، ولا يمكن أن نقول عنها ذلك إن لم تتخذ أساساً لنا اللامحدود (الـ ((كلّ))).

لكنْ، بحيازة الواقع مثل هذه الحيازة الكلية، إنّما نتصور أيضاً أفهوم شيء في ذاته بوصفه متعيناً تعيّناً شاملاً. وأفهوم ens realissimum(*) هو أفهوم كائن مفرد، لأنه من بين كل المحمولات المتضادة الممكنة يدخل محمول واحد في تعْيينه، أعني، ذلك المحمول المنتمي إلى الكوْن بإطلاق. فما هو في أساس التعيّن الشامل الملازم بالضرورة لكل ما يوجد والذي يشكل الشرط المادي الكامل والأعلى لإمكانه، والشرط الذي يجب أن يرجع إليه كل تفكير بموضوعات بعامة من حيث مضمونه، هو إذنْ أمْثَل ترسنْدالي. لكنه أيضاً الأمثل، الوحيد أصلاً، الذي يقدر عليه العقل البشري، لأنّه في هذه الحالة وحسب إنما يتعيّن عن شيء، أفهومٌ كليّ في ذاته، تعيناً شاملاً بذاته ويُعرف كتصور عن فرد.

وتعينُ الأُفهوم منطقياً بالعَقْل يستند إلى استدلال شرطي منفصل، تتضمن مقدّمته الكبرى قسمة منطقية (قسمة فلك أفهوم كلي)، وتقصر المقدمة الصغرى هذا الفلك إلى جزءٍ منه، وتعيّن الخلاصة الأفْهومَ بهذا الجزء. والأفهوم الكليّ لواقع بعامة، لا يمكن أن يُقسم قبلياً، لأنه من دون التجربة لا نعرف ضروباً معيّنة من الواقع مندرجة تحت هذا النوع. فالمقدمة الكبرى الترسندالية للتعينّ الشامل لجميع الأشياء ليست إذن سوى تصوّر مجمل كلّ الواقع، وليست بالتالي مجرد أفهوم يتضمن تحته كل المحمولات من حيثُ مضمونها الترسندالي، بل أفهوم ينطوي عليها جوّانياً. والتعين الشامل لكل شيء من الأشياء يستند إلى قصْر ((كلّ)) الواقع هذا من حيث يُنسب أمر ما إلى الشيء، في حين يُستبعد الباقي منه، وهذا ما يتوافق مع إما... وإما في المقدمة الكبرى الشرطية المنفصلة ومع تعين الموضوع بأحد أطراف هذه القسمة في المقدمة الصغرى. وعليه فإن استعمال العقل، الذي به يُعطي الأمثل الترسندالي كأساس لتعيينه لجميع الأشياء الممكنة، هو مماثل للاستعمال الذي يقيمه في الاستدلالات الشرطية المنفصلة، وذاك هو المبدأ الذي اتخذتُ أعلاه أساساً للقيمة السستامية لكل الأفكار الترسندالية، والذي بموجبه تولّدت هذه الأفكار بشكل موازٍ لضروب الاستدلالات الثلاثة ويتناسب معها.

ومن الواضح بذاته، أنه لبلوغ هذا المقصد، أعني لتصور مجرد التعينّ الضروري الشامل للأشياء، يفترض العقل لا وجود مثل هذا الكائن وفقاً للأمثل، بل فقط فكرته، من أجل أنْ يشتق من جملة التعينّ الشاملة اللامشروطة الجملةَ المشروطة، أعني جملة المحدود. فالأمثل هو إذن بالنسبة إليها الصورة الأصل (prototypon) لجميع الأشياء التي بوصفها جميعها نسخاً ناقصة (ectypa) تستمد منه مادة إمكانها، وتقترب منه كثيراً أو قليلاً، إنما تبقى أبداً بعيدة بلا نهاية عن بلوغه.

(*) الكائن الذي هو أكثر الكائنات واقعية.

وعليه، فإن كلّ إمكانٍ للأشياء (إمكان أنْ يتألف المتنوع وفقاً لمضمونها) يُحسب بمثابة امكانٍ مشتق، ووحده ذاك الذي ينطوي على كل الواقع يحسب بمثابة الأصل. ذلك أنّ جميع ضروب النفي (التي هي مع ذلك المحمولات الوحيدة التي بها يتميز من الكائن الأكثر واقعية كل ما ليس هو) هي مجرد اقتصارات في واقع أكبر، وفي النهاية في الواقع الأسمى، وهي تفترضه بالتالي وتُشْتَقّ منه ببساطة من حيث المضمون. فكل تنوّع للأشياء إذن، هو، فقط وبالضبط، على قدر تنوّع الطريقة في قَصْر أفهوم الواقع الأسمى الذي هو أُسُّها المشترك، شأنه شأن كون كل الأشكال ممكنة فقط كطرائق مختلفة في حدّ المكان اللامتناهي. ولذا فإنّ موضوع أمْثلها الذي لا يُقيم إلّا في العقل يسمى أيضاً **الكائن الأصلي** (ens originarium)، ومن حيث لا يوجد أي كائن أعلى منه، **الكائن الأسمى** (ens summum)، ومن حيث يخضع كل شيء إليه بوصفه مشروطاً، **كائن كل الكائنات** (ens entium). لكن كلّ هذه التعابير لا تدل قط على العلاقة الموضوعية لموضوع متحقّق بالأشياء الأخرى، بل تدل على مجرد علاقة الفكرة بأفاهيم، وتتركنا في جهْل مُطبق حول وجود كائنٍ بمثل هذا السمو الفائق.

وبما أنه لا يمكن أنْ يُقال عن الكائن الأصلي، إنه يتقوّم من عدة كائنات مشتقة، لأنّ كلًّا منها يفترضه وبالتالي لا يمكن أنْ يُكوِّنه، فإن أمثل الكائن الأصلي يجب أنْ يفكر أيضاً بوصفه بسيطاً.

ولا يمكننا بالتالي، إذا ما توخينا الدقة، أنْ ننظر إلى الاشتقاق الذي يجعل كل إمكان آخر يصدر عن هذا الكائن الأصلي بوصفه قَصْراً ونوعاً من القسمة لواقعه الأسمى، إذ لنْ ينظر عندها إلى الكائن الأصلي إلّا بوصفه مجرد مجمّع من كائنات مشتقة، وذلك محال حسب ما قدّمنا، على الرغم من أنّنا عرضنا أولاً الشيء على هذا النحو في تخطيط أوّلي عريض. بل قد يؤسس الواقع الأسمى بالأحرى إمكان جميع الأشياء بوصفه مبدأها لا مُجملها. وقد لا يستند التنوّع إلى قصْر الكائن الأصلي بل إلى تماميّة ما يصدر عنه وما تشكل حساسيتنا أيضاً جزءاً منه بما فيها كلّ الواقع في الظاهرة من دون أن يكون بإمكانها بسبب ذلك أن تنتمي كعنصر مكوِّن إلى فكرة الكائن الأسمى.

وإذا ما تابعنا إلى الأبعد أيضاً هذه الفكرة بجعلها أُقنوماً، فسيُمكننا أن نُعينّ الكائن الأصْلي بمجرد أفهوم الواقع الأسمى بوصفه الكائن الوحيد، البسيط، الغنيّ، الخالد... الخ، وبكلمة سيُمكننا أن نُعيّنه في تماميّته اللامشروطة بكل الأحاميل، وسيكون أفهوم مثل هذا الكائن أفهوم الله مفكَّراً بالمعنى الترسنْدالي، فيكون أمثلُ العقل المحض موضوع إلهيّات ترسندالية كما أشرتُ إلى ذلك أعلاه.

لكن هذا الاستعمال للفكرة الترسنْدالية سيكون مع ذلك تخطّياً لحدود تعيُّنها وإمكان قبولها. ذلك أن العقل بإعطائه هذه الفكرة كمبدإ للتعينّ الشامل لجميع الأشياء بعامّة لا يطرحها إلّا كأفهوم لكلّ الواقع من دون أن يطلب أنْ يُعطى كلّ هذا الواقع موضوعياً، أو أن يكون هو نفسه شيئاً. وهذا الأخير مجرّد اختلاق به نجمع ونحقِّق في الأمْثل، بعدِّه كائناً خاصّاً، متنوّع

فكرتنا من دون أنْ يكون لدينا الحقّ بذلك، بل من دون أنْ يكون لدينا الحق بالتسليم بمجرّد إمكان مثل هذا الفَرْض. والأمر نفسه بالنظر إلى كلّ النتائج التي تنتج عن هذا الأمثل: فهي لا تخصّ في شيء، وليس لها أيّ تأثير على تعيّن الأشياء بعامة التعيّن الشامل الذي لأجله وحده نحتاج إلى الفكرة.

ولا يكفي أنْ نَصِفَ أسلوب عقلنا وديالكتيكه، بل يجب أنْ نبحث أيضاً عن مصادره، كي نفسّر هذا التراثي نفسه كما نفسّر ظاهرة للفاهمة، لأن الأمْثل الذي نتكلّم عليه يتأسس على فكرة طبيعيّة، لا على مجرد فكرة اعتباطية. وعليه أسأل: كيف يصل العقل إلى النظر إلى كل إمكان للأشياء بوصفه مشتقاً من إمكان واحد بعينه يقيم في الأساس، أعني في إمكان الواقع الأسمى وإلى افتراض هذا الواقع متضمناً في كائن أصليّ خاص؟

والاجابة عن هذا السؤال تطلع تلقائياً من مبحث التحليلات الترسندالية. فإمكان موضوعات الحواس هو علاقتها بتفكيرنا حيث يمكن لشيء ما (أعني بالصورة الأمپيرية) أن يفكّر قبلياً، لكن، حيث يجب على ما يشكّل المادة أي الواقع في الظاهرة (ما يتناسب مع الاحساس) أنْ يعطى، لأنه لا يمكن حتى أن يفكّر من دون ذلك، ولا يمكن أيضاً أن يتصور إمكانه بالتالي. والحال، إنه لا يمكن لموضوع الحواس أن يتعيّن تعيُّناً شاملاً إلاّ عندما يُقارَن بكلّ محمولات الظاهرة، وعندما يُتصوّر بهذه المحمولات ايجاباً أم سلباً. لكنْ، بما أنّ ما يشكل هنا الشيء نفسه (في الظاهرة) أعني الواقع، يجب أنْ يعطى وإلاّ لا يمكن حتى أن يُفكّر، وبما أنّ ما به يعطى واقع كل الظاهرات هو التجربة الوحيدة والشاملة، فإن على مادة إمكان كل موضوعات الحواس أن تُفترض معطاة في مُجمل يمكن أن يستند كلّ امكان الموضوعات الأمپيرية، والفرقُ بينها، وتعيُّنها الشامل، إلى قَصْره وحسب. والحال، إنّه لا يوجد بالفِعْل ما يمكن أنْ يعطى لنا سوى موضوعات الحواس، ولا يمكن أنْ تعطى إلاّ في سياق تجربة ممكنة؛ وبالتالي لا موضوع لنا إنْ لم نَفْترض مُجمل كلّ الواقع الأمپيري كشرط لإمكانه. لكننا بتوهّم طبيعي، نأخذ ذلك بمثابة مبدأ يجب أن يُطبَّق على كلّ الأشياء بعامة، في حين أنّه لا يُطبّق أصلاً إلاّ على الأشياء المعطاة كموضوعات لحواسّنا. وبالتالي، فإنّ المبدأ الأمپيري لأفاهيمنا عن إمكان الأشياء كظاهرات يصير في نظرنا، بإهْمال هذا الحصْر، مبدأً ترسندالياً لإمْكان الأشياء بعامّة.

فإذا ما أقْنَمْنَا، بالإضافة إلى ذلك، فكرة مُجمل كلّ الواقع تلك، فلأنّ ذلك ينتج عن أنّنا نُحوِّل ديالكتيكياً الوحْدة التوزيعية للاستعمال التجربي للفاهمة إلى وحدة جَمْعية لكلّ التجربة، ونفكّر في ((كلّ)) الظاهرة هذا شيئاً مفرداً يتضمن في ذاته كلّ واقع أمپيري ويختلط، بخدْعة ترسنْدالية ذكرناها سابقاً، بأفهوم قائم في قمّة إمكان جميع الأشياء التي تستمدّ منه الشروط الواقعية لتعيّنها الشامل[1].

(1) أمْثل الكائن الواقعي الأسمى هو إذنْ، على الرغم من أنّه مجرّد تصور، مُوقّعن أولاً، أعني محوّل إلى موضوع، ومن ثمّ مُؤَقْنَم، وأخيراً وبتقدم طبيعي للعقل نحو انجاز الوحدة مُشَخْصَنْ كما سنُظهر ذلك حالاً. ذلك أنّ وحدة التجربة التنظيمية لا تستند إلى الظاهرات نفسها (إلى الحساسية وحدها) بل إلى اقتران

الفصل الثالث

في أدلة العقل الاعتباري على وجود كائن اسمى

يلاحظ العقل على الرغم من الحاجة الملحّة التي تدفعه إلى افتراض ما يمكن أن يَصْلح تماماً كأساس للفاهمة من أجل تعيين أفاهيمها تعييناً شاملاً، يلاحظ ما في مثل هذا الافتراض من مثالي ومحض توهّمي، بسهولة فائقة تمنعه من أنْ يقتنع من جرّاء ذلك وحده بضرورة عدّ مجرّد اختلاقٍ يختلقه تفكيرُه بمثابة كائنٍ متحقّق. . هذا إنْ لم يكن مُعجَّلاً من جهة أخرى إلى السعي عن راحته في مكان ما في تراجع المشروط المعطى نحو اللامشروط الذي مع أنّه ليس في ذاته معطى بوصفه متحقّقاً وفقاً لمجرد أفهومه، يمكنه وحده أن يُنجِز تماماً سلسلة الشروط رجوعاً إلى مبادئها. ذاك هو المسار الطبيعي لكلّ عقل بشري بما فيه أكثر العقول عاميّة، وإن لم تكنْ جميعها مُثابِرة على ذلك. فهو لا يبدأ بالأفاهيم بل بالتجربة العاميّة واضعاً بذلك وجوداً ما في الأساس. لكن هذا الأساس يهوي إنْ لم يستند إلى صَخْرة ما هو ضروري إطلاقاً. ويبقى هذا الأخير بدوره معلّقاً دون سند فيما لو كان خارجَه وتحتَه مكانٌ فارغ وكان هو لا يملأ كلّ شيء بنفسه، بحيث لا يترك أيّ موضع للماذا، أعني إذا لم يكن لامتناهياً من حيث الواقع.

إن وُجِدَ شيء ما، وأيّاً كان، وَجب التسليم أيضاً بوجود ما هو بالضرورة. ذلك أنّ الحادث لا يوجد إلّا بشرط شيء آخر يكون سببه، ويستمرّ الاستدلال في الصعود من هذا الأخير حتى سبب لا يكون حادثاً ويوجد بالتالي بالضرورة من دون شرط. ذاك هو الدليل الذي يبنى عليه العقل تقدمه نحو الكائن الأصلي.

والحال، إنّ العقل يبحث عن أُفهوم كائنٍ تُناسبه سِمَةٌ وجوديّة كالضرورة اللامشروطة، لا من أجل أن يَستدِلّ بذلك قبلياً على هذا الكائن من أُفهومه (لأنّه لو تجرّأ على فِعْل ذلك لما كان عليه بعامّة سوى أن يبحث بين مجرّد أفاهيم ولما كان بحاجة إلى أن يتخذ وجوداً معطى بمثابة أساس) بل، من أجل أنْ يجد فقط أُفهوماً من بين كلّ أفاهيم الأشياء الممكنة ليس فيه تضارب مع الضرورة المطلقة. ذلك أنه، وفقاً للاستدلال الأوّل، سبق أن عَدَّ من الثابت أنه يجب أنْ يوجد شيءٌ ما ضروري إطلاقاً. فإذا كان يمكنه أنْ يُنحّي كل ما لا يتفق مع هذه الضرورة باستثناء شيءٍ واحد، فإنّ هذا الشيء سيكون الكائن الضروري بإطلاق، سواء أمكننا أن نفهم ضرورته، أي اشتقاقه من مجرد أُفهومه، أم لا.

والحال، يبدو أنّ ما أفهومه ينطوي على الإجابة عن كلّ لماذا، وما لا تشوبه أيُّ شائبة لا في

= متنوّعاتها بالفاهمة (في إبْصار). وإنّ وحدة الواقع الأسمى وقابليّة جميع الأشياء للتعين الشامل (إمكانها) تبدوان بالتالي قائمتين في فاهمة أسْمى وبالتالي في عقل.

أيّ نقطة ولا من أيّ وجهة، وما يكفي أيْنها كان كشرط، هو، بذلك بالذات، الكائن الذي يلائم الضرورة المطلقة، لأنه إذْ يتمتّع بكلّ الشروط لـ ((كـل)) الممكن، لا يحتاج هو نفسه لأيّ شرط ولا يقبل أيّ شرط، ولأنّه بالتالي يُلبّي من جهة على الأقل أُفهوم الضرورة اللامشروطة. الأمر الذي لا يُمكن أنْ يقوم به كما يقوم هو، أيُّ أفهوم آخر، إذ سيعتوره نقص، ويكون بحاجة لأن يُتمَّم، فلا يُظهر ذاتياً مثل تلك السمة الاستقلالية عن كلّ الشروط اللاحقة. وصحيح أنه لا يمكننا أنْ نستنتج بعدُ، من ذلك بثقة، سوى أن ما لا ينطوي على الشرط الأسمى والكامل من كل وجهات النظر، يجب أنْ يكون بذلك بالذات مشروطاً من حيث وجوده، إلاّ أنه ما يزال ينقصه تلك السمة الفريدة التي للوجود اللامشروط، والتي تلزم للعقل كيف يتعرف، بأفهوم قبلي، إلى كائن بوصفه لامشروطاً.

سيكون إذن أُفهوم الكائن ذي الواقع الأسمى، من بين كل أفاهيم الأشياء الممكنة، أفضل ما يناسب أفهوم الكائن الضروري ضرورة لامشروطة. وحتى لو كان غير وافٍ تماماً لهذا الغرض فإنه ليس لدينا الخيار، ونرى أنفسنا مرغمين على الاحتفاظ به لأنه لا يمكننا أن نتهرّب من وجود كائن ضروري. لكن مع التسليم بهذا الوجود، لا يسعنا أنْ نجد في كلّ حقل الإمكان شيئاً يمكنْ أنْ يَدّعي بمثل هذا الحق في الوجود إدّعاءً ذا أساس.

تلك هي إذن الدرب الطبيعية للعقل البشري. فهو يقتنع أولاً بوجود كائنٍ ما ضروري، ثمّ يتعرّف إلى وجود لامشروط في هذا الكائن. والحال، إنّه يبحث عن أُفهوم ما هو مستقلّ عن كل شرط، ويعثر عليه في ما ينطوي على الشرط الكافي لكلّ الباقي، أيْ في ما ينطوي على كل واقع. لكنّ الـ ((كلّ)) من دون اقْتصارات هو وحدة مطلقة، ويتطلّب أفهوم كائنٍ وحيد أيْ أفهوم الكائن الأسمى. وهكذا يستدل العقل أنّ الكائن الأسمى من حيث هو أُصل كلّ الأشياء، يوجد بطريقة ضرورية إطلاقاً.

وليس بوسعنا أنْ نُنْكر على هذا الأُفهوم بعضاً من التأسيس عندما يحين اتخاذ القرار، أعني ما إن نُسلّم بوجود كائنٍ ضروري، ونوافق على الوقوف إلى جانبه، وعلى أيْن نريد أن نضعه. إذ لن يكون بوسعنا عندها أنْ نقوم بخيار أفضل، أو بالأحرى لن يكون لدينا الخيار، بل تُرانا مرغمين على الإدلاء بصوتنا لصالح الوحدة المطلقة للواقع الكامل بوصفه المصدر الأصلي للإمكان. لكن، إذا كان لا شيء يدفعنا إلى الحسم، وإذا كنا نُفضّل بالأحرى تأجيل كل تلك القضية إلى أنْ نَصير مرغمين على الموافقة بفِعْل كامل قوة الحجج، أعني إذا كان الكلام يدور فقط على الحكْم على ما نعلمه عن هذه المسألة، وعلى ما ندّعي فقط أنّنا نعلمه، فإن استدلالنا السابق سوف لن يبدو، وهيهاتِ أنْ يبدو، مؤيَّداً ذلك التأييد، وسيكون بحاجة إلى الرحْمة لتغطّي ما ينقصه من بنودٍ شرعية.

ذلك أنّنا لو تركنا الأشياء على ما كانت عليه أعلاه، أعني لو سلمنا أولاً أنّه يمكننا أنْ نستدلّ بمشروعية، من وجود معطى (وإن لم يكن سوى وجودي الخاص)، وجودَ كائن ضروري ضرورةً لا

مشروطة؛ وثانياً أنّه يجب أنْ ننظر إلى كائنٍ يتضمن كلّ واقع، وبالتالي أيضاً كلّ شرطٍ، بعدِّه لا مشروطاً بإطلاق؛ وأنّه يوجد بالتالي أفهوم شيءٍ يناسب الضرورة المطلقة، فإنّه لن يمكننا أن نستدلّ، من ذلك بعدُ، أنّ أفهوم كائنٍ محدود مُفْتَقِر إلى الواقع الأسمى ينافر بسبب من ذلك الضرورة المطلقة. لأنه، وعلى الرغم من أنّني لا أجد، في أفهوم هذا الكائن، اللامشروطَ الذي تفرضه سلفاً كلّ الشروط، لا يمكنني أن أستدلّ من ذلك أنّ على وجوده أنْ يكون، بسبب من ذلك، مشروطاً، مثلما لا يمكنني أنْ أقول في استدلال شَرطيٍّ متّصل: حيث لا يوجد شرْط معيَّن (أي، هنا، حيث لا تمامية وفقاً لأفاهيم) لا يوجد أيضاً المشروط. بل سيكون من المسموح لنا بالأحرى أن نُعطي كلّ الكائنات الأخرى المحدودة أيضاً ضرورة لامشروطة على الرغم من أنه ليس بوسعنا أنْ نستدلّ على ضرورتها من الأفهوم العام الذي لدينا. لكن بهذه الطريقة، لن يُعطينا دليلنا أدنى أفهوم عن خصائص الكائن الضروري، ولن يؤدّي إلى أيِّ شيء.

لكن هذا الدليل يحتفظ مع ذلك ببعض الأهميّة وبنفوذ لن يمكن تبديده دفعة واحدة رغم عدم كفايته الموضوعية. إذْ على افتراض أنّ ثمّة إلزامات دقيقة كل الدِّقة في فكرة العقل، إنما من دون أيّ واقع في تطبيقها علينا، أعني من دون حوافز إنْ لم نفترض كائناً أسمى يمكنه أن يؤمِّن للقوانين العملية فعاليّتها وتأثيرها؛ فسنكون في هذه الحالة مرغمين أيضاً على إتّباع الأفاهيم التي هي على رغم أنها غير كافِيَة موضوعياً، حاسمة وفقاً لمقياس عقلنا، ولا نعرف بالمقارنة معها شيئاً أفضل وأكثر إقناعاً. وسيضع وجوب الخيار هنا حدًّا نهائياً لتردد الاعْتبار، بإضافةٍ عمليّة تُرجِّح الكفَّة؛ وحتى العقل نفسه لن يجد أي مبرّر لكونه حاكماً نبيهاً إن لم يَتَّبع، لدواعٍ إضطرارية ورغم عدم كفاية الرؤية، مبادىءَ حكمه هذه التي هي على الأقل أفضل المبادىء التي نعرف.

وعلى الرغم من أن هذا الدليل هو في الواقع ترسنْدالي، لأنه يستند إلى عدم كفاية الحادث الجوّانية، فإنه مع ذلك سيكون من البساطة والطبيعية، بما يجعله موافقاً للحس البشري الأكثر عاميّة، ما إن يُعرَض عليه. فنحن نرى الأشياء تتغير، تنشأ وتفنى، فيجب أن يكون لها إذن، أو على الأقل لحالها، سبب. لكنّ كلّ سبب يمكن أنْ يعطى بالتجربة، يسترجع بدوره السؤال نفسه. فأين يجب علينا إذنْ أن نضع السببيّة العليا موضعاً يليق بها إن لم يكنْ حيث تقوم أيضاً العليّة الأسمى، أيْ في الكائن الذي ينطوي أصلاً على العلّة الكافية لكلّ معلول ممكن، والذي يُعرف أفهومه بسهولة بهذه الميزة وحسب: الكمال الذي يشمل كلّ شيء. ونحسب هذه العلّة السامية، علة ضرورية ضرورة مطلقة لأننا نجد أنه من الضروري لنا إطلاقاً أنْ نرتفع وصولاً إليها، إذ ليس لدينا أيّ سبب كي نرتفع أعلى منها بعد. ولذا نرى عند كل الشعوب، ومن خلال أغلظ تعدّدٍ للآلهة، بصيصاً من التوْحيد يصلها لا بالتفكر ولا بالاعْتبار المتعمِّق، بل فقط تبعاً لتدرّج فهم الفاهمة العامية في درْبها الطبيعية.

يوجد ثلاث طرق فقط التدليل على وجود الله بناء على العقل الاعتباري

فإمّا أنْ تكون كلّ الطرق التي يمكن أنْ نحاولها في هذا المقصد، تنطلق من التجربة المتعينة

ومن القوام الخاص لعالمنا الحسي الذي نعرفه بها، وترتفع من هناك وفقاً لقوانين السببية حتى العلّة الأسمى خارج العالم، وإمّا أنْ لا تتّخذ كأساس أمپيري سوى تجربة غير متعينة، أعني أيَّ وجودٍ كان، وإمّا أخيراً أنْ تُهمل كل تجربة وتستدل على نحو قبلي تماماً، من مجرد أفاهيم، على وجود علّة أسمى. الدليل الأول هو الدليل اللاهوتي الطبيعي والثاني الدليل الكُسْمُولوجي والثالث الدليل الأنْطولوجي. وليس هناك، ولا يمكن أنْ يكون من أدّلة غير هذه.

وسأبينّ أنّ العقل لا يحصّل نتيجة في طريق (أمپيرية) أكثر من أخرى (ترسنْدالية)، وأنه باطلاً ما يبْسط جناحيْه كي يرتفع فوق العالم الحسّي بقوة الاعْتبار وحدها. أمّا بالنظر إلى الترتيب الذي تخضع بموجبه هذه الأدلّة للفحص، فسيكون على العكس تماماً من الترتيب الذي يتبعه العقل في توسّعه التدريجي، وهو الترتيب الذي قدمناه أولاً. لأنّنا سنرى أنّه على الرغم من أنَّ التجربة تقدِّم المناسبة الأولى، فإنّ الأفهوم الترسنْدالي هو وحده الذي يُرْشِد العقل في مجهوده ويعينِّ الهدف المقترح في كل تلك المحاولات. سأبدأ إذن، بفحص الدليل الترسنْدالي وسأرى فيما بعد ماذا يمكن لإضافة الأمْپيري أن تزيد على قوَّة تدليله.

الفصل الرابع

في امتناع الدليل الأنطولوجي على وجود الله

نرى بسهولة مما تقدَّم: أنَّ أفهوم كائن ضروري ضرورة مطلقة هو أُفهوم عقلي محض، أعني مجرّد فكرة ما يزال واقعها الموضوعي بعيداً عن أنْ تُدلّل عليه مجرد حاجة العقل إليها. وهي لا تفعل سوى أن تُحيلنا إلى كمالٍ لا يُنال، وتصلح بصحيح العبارة لحدِّ الفاهمة أكثر مما تصلح لتوسيعها إلى موضوعات جديدة. والحال، إنّنا هنا أمام غرابة ومفارَقة: فالاستدلال الذي يستدلّ، من وجود معطى بعامّة، على وجود ضروري ضرورة مطلقة، يبدو ملحاً وصائباً، في حين أنّ كل الشروط التي تطلبها الفاهمة كي تصْطنع أُفهوماً عن مثل هذه الضرورة تقف ضدَّنا كلياً.

لقد كان يجري الكلام على كائنٍ ضروري ضرورة مطلقة من دون أنْ يُبذل من الجهد المناسب لفهم هلْ وكيفَ يمكن أنْ نفكِّر مثل هذا الشيء مجرد تفكير، بقدر ما بُذِل للتدليل على وجوده. والحال، إنّه من السهل حقاً أنْ نعطي تعريفاً إسمياً عن هذا الأُفهوم بالقول إنّه ما لا ـ كونه ممتنع. لكنّنا بذلك لا نكون استزدنا علماً حول الشروط التي تجعل من الممتنع عدّ لا ـ كون شيء من الأشياء بمثابة أمْر لا يمكن تفكيره على الإطلاق، وهي الشروط التي تستجيب أصلاً للسؤال الذي نريد حلّه، أعني هل نفكِّر شيئاً بعامّة، أم لا، بهذا الأفهوم. ذلك أنّ رفض كلّ الشروط التي تحتاج إليها الفاهمة أبداً لعدِّ شيءٍ ما ضرورياً، بواسطة الكَلِمة ((لا مشروط))، [إن

هذا الرفض] لا يجعلني أفهم هل لا أزال أفكر شيئاً ما بهـذا الأفهوم عن كـائنٍ ضروري ضرورة مطلقة، أم أنّي لا أفكّر شيئاً بالمرة.

وأكثر أيضاً: فقد ظُنَّ أنه، بواسطة مجموعة من الأمثلة، تَمَّ تفسير ذلك الأفهوم الذي أُعطي مصادفة في البداية، والذي صار مألوفاً كلياً في النهاية، بحيث بدا أنْ لا جدوى على الاطلاق من كلّ بحثٍ لاحق عن مفْهوميّتـه. إنّ كل قضيّـة هندسيـة وعلى سبيـل المثال، «إنّ للمثلث ثـلاث زوايا» ضرورية ضرورة مطلقة، وعلى هذا النحو من الضرورة جرى الكلام على موضوع خـارجٍ كليًّا عن فلك فاهمتنا كما لو كنّا نفهم تماماً ماذا نعني بأفهوم هذا الموضوع.

إن كلّ ما يُقدَّم من أمثلة هو، من دون استثنـاء، عن مجرد أحكـام وليس عن أشياء ولا عن وجـودها. والحـال، إن الضرورة اللامشروطـة للأحكـام ليست ضرورة مـطلقـة لـلأشيـاء. لأن ضرورة الحكم المطلقة ليست سـوى ضرورة مشروطة للشيء أو للمحمـول في الحكم. والقضيـة التي ذُكرتْ منذ قليل لا تقول إنّ ثـلاث زوايا ضروريـة ضرورة مطلقـة بل إنـه بشرط أنْ يوجـد مثلّث (أنْ يعطى) يوجـد أيضاً (فيـه) بالضرورة ثـلاث زوايا. إلاّ أنّ هـذه الضرورة المنطقيـة قد أظهرت قدراً من السراب إلى حدٍّ جعلنا نعتقد أنّنا، إذْ نكوِّن عن شيءٍ أفهوماً قبْلياً بحيث يشمل حسب ظنّنا الوجود في ما صَدَقه، يُمكننا أنْ نستدِلّ منه بثقة أنّه، لما كان الوجود يناسب بالضرورة موضوع هذا الأفهوم، أعني بشرط أن أطرح هذا الشيء كمعطى (كموجود)، فإنّ وجـوده يُطرح أيضاً بالضرورة (وفقاً لقاعدة الهويّـة)، وإنّ هذا الكـائن هو نفسـه ضروري ضرورة مطلقـة لأنّ وجوده يفكر قائماً وفقاً لأفهوم سُلّم به اعتباطاً وبشرط أن أطْرح موضوعه.

ولو نَسختُ، في حكم هُوِّيّ، المحمول واحتفظتُ بـالحامـل ونتج عن ذلـك تناقض، لقلتُ إذن: إنَّ هذا يناسب ذاك بالضرورة. لكنّ، لو نسختُ معاً الحامل والمحمول، فإنّه لنْ يتولد أيّ تناقض عن ذلك، لأنه لن يكون ثمة شيء ممكن أنْ يكون معه تناقض. فمن المتنـاقض أن أطرح مثلثاً وأنسخ الزوايا الثلاث، لكن لا تناقض قط في أن أنسخ معاً المثلث وزواياه الثلاث. والأمـر على هذا النحو بالضبط بالنسبة إلى أفهوم كائن ضروري ضرورة مطلقة. فإنْ نَسختُمْ وجود هـذا الكائن، ونسختُم أيضاً الشيء نفسه مع كل محمولاته، فمن أين سيأتي التناقض؟ لن يكون هناك شيء في الخـارج ليمكن أنْ يكـون معـه التنـاقض، لأن الشيء لا يجب أن يكـون ضروريـاً من الخارج، ولن يكون هناك شيء أيضاً جوّانياً، لأنكم إنْ نسختم الشيء نفسه، تكونـوا قد نسختم معـاً كل مـا هو جـوّاني. الله هو كـلي القدرة، ذاك حكم ضروري، ولا يمكن للقـدرة الكلية أن تُنسخ ما إن تطرح الألوهة، أيْ ما إنْ يُطرح كائن لا متناهٍ أفهومُه هو هو هذا المحمـول. لكنْ لو قلْت: ليس الله بكـائن، فلا القـدرة الكلية ولا أيّ محمـول آخر من محمـولاته سيكـون عندهـا معطى؛ لأنّها قد نسخت جميعها مع الحامل، فلا يحدث أيّ تناقض في هذه الفكرة.

رأيتم إذن، أنني لـو نسخت محمول الحكم وحـامله معاً، لمـا أمكن أن يصدر عن ذلـك أي

تناقض جوّاني وأياً كان المحمول. والحال، إنّه لم يبق لديكم من مخرج آخر سوى القول إنّ هناك ضروباً من الحامل ضرورية ضرورة مطلقة، وذاك افتراض ما زلت حتى الآن أضع مشروعيته موضع الشك، وما زلتم تريدون إثبات إمكانه لي. ذلك أنه لا يمكنني أن أكوِّن أيّ أفهوم عن شيء يُبقي التناقض قائماً إذا ما نُسِخ مع كل محمولاته، وليس لديّ فيما عدا التناقض أيّ معيار عن الامتناع، بمجرد أفاهيم قَبْلية محضة.

ضد كل هذه الاستدلالات العامة (التي لا يمكن لأي انسان أنْ يرفضها)، تحاولون إفحامي بحالة تقدمونها كدليل من خلال الواقع، مع التأكيد لي، أنّ ثمة أفهوماً، هو أفهوم وحيد حقاً، فيه يكون اللاكوْن، أيّ انتساخ موضوع هذا الأفهوم، متناقضاً في ذاته، وإن هذا الأفهوم هو أفهوم أكثر الكائنات واقعية. وتقولون، إنّه يتمتّع بكل واقع، وإنّ لكم الحق بالتسليم بمثل هذا الكائن بوصفه ممكناً (وهو ما أوافق عليه الآن على الرغم من أن غياب التناقض من أفهوم ما يزال بعيداً عن إثبات إمكان الموضوع)[1]. والحال، إنّ الوجود متضمَّنٌ أيضاً في هذه الواقعية الكليّة، فالوجود إذن متضمن في أفهوم ممكن. فإذا نسخنا هذا الشيء فإننا ننسخ الإمكان الجوّاني للشيء؛ وهذا متناقض.

وأجيب: ها قد وقعتم في تناقض عندما أدخلتم في أفهوم شيءٍ تريدون أنْ تفكّروه فقط من وجهة نظر إمكانه، أفهومَ وجودِه، تحت أيّ اسم تستّر. فإن أعطيتُ لكم هذه النقطة، تكونوا قد ربحتُم الجولة في الظاهر، لكنكم في الحقيقة، لم تقولوا شيئاً، لأنكم لم تقدّموا سوى تحصيل حاصل. وأني لأسألكم: هل هذه القضية: هذا الشيء أو ذاك (الذي أسلم لكم بإمكانه أياً كان) يوجد: قضية تحليلية أم قضية تأليفية؟ في الحالة الأولى، لا تضيفون بفكركم عن هذا الشيء، أيّ شيء إلى وجوده؛ لكن، في هذه الحالة، إمّا أنْ يكون التفكير الذي فيكم هو الشيء نفسه، وإما أن تكونوا افترضتم الوجود منتمياً إلى الإمكان، وسيكون ذلك ما يسمّى استدلالاً للوجود من الإمْكان الجوّاني، ولن يكون ذلك سوى تحصيل حاصل بائس. فلفظ الواقع، الذي في أفهوم الشيء يرِّن بشكل مختلف كلياً عن الوجود في أفهوم المحمول، لا يحل المسألة. لأنكم لو أسميتم واقعاً كلّ طرْح (من دون أن تعيّنوا ما تطرحون) لكنتم طرحتم الشيء بنفسه في أفهوم الحامل وسلّمتم به بوصفه متحقّقاً مع كلّ محمولاته، في حين أنكم لم تفعلوا سوى أنْ كرّرتموه في المحمول. فإنْ اعترفتم على العكس، كما يليق حقاً بكلّ كائن عاقل أن يفعل، بأنّ كلّ قضية وجودية هي تأليفية، فكيف تريدون إذن أنْ تُثبتوا أنّ محمول الوجود لا يمكن أنْ يُنسخ من دون تناقض، من حيث إنّ هذه الميزة لا تنتمي بشكل خاص إلاّ إلى القضايا التحليلة التي يستند طبْعها إلى ذلك بالضبط؟

(1) الأفهوم هو دائماً ممكن عندما لا يتناقض. ذاك هو المعيار المنطقي للإمكان، وبذلك يتميز موضوعه من nihil negativum(*). لكنّه يمكن أنْ يكون مع ذلك أفهوماً فارغاً عندما لا يبرهن برهنة خاصة على الواقع الموضوعي للتأليف الذي يتولّد به الأفهوم، وهي برهنة تستند أبداً كما بيّنا أعلاه، إلى مبادىء التجربة الممكنة وليس إلى مبدأ التحليل (مبدأ التناقض). وليكن هذا تنبيهاً إلى أن لا نستدل فوراً من الإمكان (المنطقي) للأفاهيم على الامكان (الواقعي) للأشياء.

(*) الموضوع الفارغ، (أو اللّيْس)، مثال: شكل هندسي محدد بخطين. (م. و).

وكنتَ آمل بالطبع، أنْ يُبدِّد تعيينٌ دقيق لأفهوم الوجود هذا التمحُّك المُتحذلِق من دون لفٍّ أو دوران، لو لم أكن قد وجدت أنّ الوهم الذي يتولّد من خلط محمول منطقي بمحمول واقعي (أيْ تعيين الشيء) يُلْغِي تقريباً كلَّ تعليم. ويمكن لكلّ شيء أنْ يصلح حسب ما نريد كمحمول منطقي، وحتى الحامل نفسه يمكن أن يُحمَل، لأنّ المنطق يتجرد من كلّ مضمون؛ لكنّ التعيين محمولٌ يضاف إلى أفهوم الحامل ويَزيد فيه. يجب إذن، أنْ لا يكون متضمَّناً فيه.

وعلى ما يبدو، ليس الكَوْن محمولاً واقعياً، أعني، أفهوماً يمكن أن يُضاف إلى أفهوم شيء. وهو فقط طرْحٌ لشيء أو لتعينات معيَّنة في الحامل. وهو في الاستعمال المنطقي مجرّد رابطة لحكم. فالقضية: كان الله على كل شيء قديراً(*) تتضمن أفهومين لكل منهما موضوع: الله والقدرة على كل شيء، واللفظ الصغير ((كان)) ليس محمولاً إضافياً بل فقط ما يطرح المحمول في نوع من الصلة مع الحامل. فلو أخذتُ الحامل ((الله)) مع كل محمولاته (التي من بينها أيضاً القدرة على كل شيء) وقلت: كان الله أو إنه الله(**)، فإني لا أضيف محمولاً جديداً إلى أفهوم الله بل أطرح فقط الحامل في ذاته مع كل محمولاته، أي أطرح الموضوع بالصِّلة مع أفهومي. وعلى الاثنينْ أنْ يتضمّنا بالضبط الشيء نفسه؛ ومنْ إنّي أفكر (بالتعبير ((إنه))) موضوع هذا الأفهوم بوصفه معطى بإطلاق، لا يمكن إضافة أيّ شيء إلى الأفهوم الذي يعبّر فقط عن إمكانه. وهكذا لا يتضمن المتحقّق شيئاً أكثر من مجرّد الممكن. فلا تتضمن مئة تالِرْ متحققة أكثر من مئة تالِرْ ممكنة. لأنه بما أنَّ التالِرات الممكنة تعني الأفهوم، والتالِرات المتحقِّقة الموضوعَ وطرحَه في ذاته، ففي حال كان هذا يتضمن أكثر من ذاك، لن يكون أفهومي معبِّراً عن الموضوع بكامله، ولن يكون بالتالي أفهومه المطابق. لكن بالنظر إلى حال ثروتي، سيكونِ هناك، مع مئة تالِر متحقِّقة، أكثر مما مع مجرد أفهومها (أعني إمْكانها). ذلك أنَّ الموضوع في التحقّق، ليس متضمَّناً فقط تحليلياً في أفهومي، بل يُضاف تأليفياً إلى أفهومي (الذي هو تعيين لحالي) من دون أنْ تكون المئة تالر المفكَّرة قد زيدت أدنى زيادة بهذا الوجود خارج أفهومي.

عندما أفكِّر إذن شيئاً، وأيّاً كانت المحمولات التي بها أُفكِّره، ومهما بلغ عددها (وحتى في التعيين الشامل)، فإنّي لا أضيف شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما أطرح، إلى ذلك، «إنّ هذا الشيء هو»، وإلاّ فإنّه لن يوجد كما هو بالضبط، بل على العكس، سيوجد أكثر مما فكّرت في الأفهوم، ولن يمكنني أن أقول إن هذا هو بالضبط موضوع أفهومي الذي يوجد. وإذا فكّرتُ في شيءٍ، كلّ واقع باستثناء واقع واحد، وقلت: إن مثل هذا الشيء الناقص يوجد، فإن الواقع الذي ينقص لن ينضاف إليه بذلك، بل سيوجد، يعتوره بالضبط النقص عينه الذي كان له عندما فكرتُه، وإلاّ لكان سيوجد شيء آخر غير ما فكرت. فإذا فكرتُ إذنْ كائناً بوصفه الواقع الأسمى (من دون نقص)، فسيظل عليَّ أن أعرف هل يوجد هذا الكائن أم لا. ذلك أنّه على

(*) العبارة حرفياً: الله يكون كلّي القدرة. بوضع يكون بإزاء ist (مصارع sein). أو ما يعبر عنه عادة بالقول: الله هو كلي القدرة، أو بحذف هو، أو: إن الله كلي القدرة. وهي صيغ تؤدي المعنى لكنها تضيِّع الفكرة، والمقصود فعل الكون بمعناه التام والمضارع. (م. و).

(**) إنّه بإزاء Es ist (فعل الكون للمضارع المرسل) يمكن القول أيضاً: هو الله. (م. و).

الرغم من أنه لا ينقص أفهومي أيُّ شيء من المضمون الواقعي الممكن لشيءٍ بعامة، فإنّه سينقص مع ذلك شيء من العلاقة بكلّ حال تفكير، وهو أنّ معرفة موضوع ستكون ممكنة أيضاً بعدياً. وهنا يظهر أيضاً سبب الصعوبة التي تُخيِّم على هذه النقطة. فلو كان الأمر يدور على موضوع للحواس، لما أمكنني أنْ أخلط وجود الشيء مع مجرّد أفهوم الشيء. لأنّ الأفهوم لا يجعلني أفكِّر الموضوع إلاّ بوصفه مطابقاً للشروط الكلية للمعرفة الأمْبيرية الممكنة بعامة، في حين أنّ الوجود يجعلني أفكِّره بوصفه متضمناً في سياق التجربة بأسرها؛ لأنّ أفْهوم الموضوع لا يزداد قط باقترانه مع مضمون كلّ تجربة، إلاّ أنّ تفكيرنا يتلقّى بالإضافة إلى ذلك إدراكاً ممكناً. وإذا كنّا نريد على العكس أنْ نفكر الوجود فقط بمجرّد المقولة المحضة، فإنّه ليس من المُستغرَب أنْ لا يمكننا أنْ نشير إلى أيّ علامة تصلح لتمييزه عن مجرد الإمكان.

قد يتضمن أُفهومنا عن موضوع، ما يشاء إذنْ، وبقدْر ما يشاء، ويجب علينا مع ذلك أنْ نخرج منه كي ننسب إليه الوجود. بالنسبة إلى موضوعات الحواس، يتم ذلك بالترابط مع إدراك من إدراكاتي بموجب قوانين أمْبيرية؛ أمّا بالنسبة إلى موضوعات الفكر المحض، فلا يوجد أيّ وسيلة على الإطلاق للتعرّف إلى وجودها، لأنه سيجب التعرّف إليه قبْلياً تماماً، في حين أنّ وعينا بكل وجود (سواءً حصل بلا توسط بالإدراك، أو باستدلالاتٍ تقرن شيئاً ما بالإدراك) ينتمي على العكس، بأسره إلى وحدة التجربة؛ وإذا كان لا يمكن بالطبع للوجود خارج هذا الحقل أنْ يُعَدّ ممتنعاً مطلقاً، فذلك لا يقلّل من كونه افتراضاً لا شيء يمكن أنْ يبرِّره.

وأفهوم الكائن الأسمى هو فكرة مفيدة جداً في مقاصد مختلفة، لكنّه، ولأنّه بالضبط مجرّد فكرة، عاجز تماماً عن أنْ يوسِّع، لوحدِه، معرفتنا بالنظر إلى ما يوجد. ولا يمكنه حتى أنْ يزيدنا علماً بالنظر إلى إمكانه. فالعلاقة التحليلية للإمكان الذي يقوم على أنّ مجرّد طروح (وقائع) لا تولِّد تناقضاً، لا يمكن بالطبع أنْ تُنكر عليه؛ لكنْ، بما أنّ اقتران كلّ الخصائص الواقعية في شيء هو تأليف لا يمكنُ أنْ نحسمه لجهة إمكانه قبْلياً، لأن الوقائع ليست معطاة لنا بشكل مخصوص، ولأنه حتى وإنْ حصل ذلك، فإنّه لن ينتج عنه أيُّ حكم، وبما أنّ علامة إمكان المعارف التأليفية يجب أن يُبحث عنها، دائماً وفقط، في التجربة التي لا يمكن لموضوع الفكرة أن ينتمي إليها، فإنّه ما يزال ينقص الكثير لما قام به ليبنتس الشهير، ولما كان يفخر به، أعني ما زال ينقصه الكثير كيْ يرى قبلياً إمْكان كائن أمثل بمثل هذا السموّ.

بهذا الدليل الأُنْطولوجي (الديكارتي) الشهير جداً، والذي يزعم التدليل بأفاهيم على وجود كائن أسمى، لا نفعل إذن سوى أنْ نضيِّع كلَّ جهدنا وعملنا، وليس بوسع أيِّ إنسان أنْ يصبح أكثر غنى في المعارف بمجرد أفكار مثلما ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنى لو أضاف، بقصد زيادة ثروته، بعض الأصفار إلى دفتر حسابه.

الفصل الخامس

في امتناع الدليل الكسمولوجي على وجود الله

كانت الرغبة في أن يُقرِّر، عن فكرة مدبَّرة باعتباط كلي، وجود موضوعها المناسب بالـذات، أمراً لاطبيعيـاً بالمرة، وكانت مجرّد تجديد للذهنيـة المدرسيـة. وبالفعـل لم يكن المرء ليحـاول البتة هذه الطريق، لو لم يكن بالعقل، من قبلُ، حاجة إلى التسليم بالوجـود بعامـة لشيء ما ضروري (يمكننا أن نتوقّف عنده في صعودنا) ولو لم يكن مرغماً، بـدافع من وجـوب كون تلك الضرورة لا مشروطة ويقينيّة قبْلياً، على البحث عن أفهوم يلبِّي قدر الإمكان مثل هذا المطلب، ويجعله يعرف وجوداً بشكل قبلي تماماً. ولقد ظنَّ المرء أنّه عثر على هذا الأفهوم في فكرة أكثر الكائنات واقعيـة، ولـذا لم تكن تلك الفكرة لتصلح إلّا للحصول على معرفة أكثر تعيّناً بمـا اقتنع هـو مسبقاً بوجوب وجوده وصدقه، عنيت بالكائن الضروري. إلّا أنّه قد تاه عن درب العقل الطبيعية هذه، وبـدل أنْ ينتهي بهـذا الأفهوم، حـاول أن يبدأ بـه من أجل أنْ يشتقّ منـه ضرورة الوجـود الـذي كـان الأفهوم أصلاً مخصصاً لإكماله فقط. وعنه تولّد ذاك الدليل الأنطولوجي البـائس الذي لا يتضمن ما يُرضي الفاهمة الطبيعية والسليمة ولا ما يصمد أمام الفحص المدرسي.

والدليل الكسمولوجي، الذي نريد أنْ نفحصه الآن، يحـافظ على اقـتران الضرورة المطلقـة مع الواقع الأسمى، لكنّه بـدل أنْ يستدلّ كـما فعل الـدليل السـابق، من الواقـع الأسمى، على الضرورة في الوجود، فإنه يستـدل بالأحـرى، من الضرورة اللامشروطـة المعطاة سلفـاً عن كائن ما، على واقعه اللامحدود؛ وهو على هذا النحو يتمتّع على الأقل بالعودة إلى الـطريقة السليمـة في نمط الاستدلال الذي لا أعلم هل هوعقليّ أم مماحـك، إلّا أنه عـلى الأقل طبيعي، ويحـوز على أكبر قوة اقناع لا بالنسبة إلى الفاهمة العامية وحسب، بل أيضاً بالنسبة إلى الفاهمة النظرية. وهذا الاستدلال هو الذي رسم أيضاً الخطوط الأساسية الأولى الموجهة لكل أدلّـة اللاهـوت الطبيعي، وهي الخطوط التي اتّبعت دائماً، والتي ستُتّبع أبداً أيّاً كانت الحجب وأنواع الزينة التي تُزيَّن بها أوْ تَسْتَتِر. وسنعـرض الآن هـذا الـدليـل الـذي كـان ليبنتس يسميـه[*] a contingentia mundi، ويخضعه لفحصنا.

ويصـاغ هكذا: إنْ وُجـد شيء، فيجب أنْ يوجـد أيضـاً كـائن ضروري ضرورة مـطلقـة. والحـال إنّي أنا نفسي أوجـد على الأقـل؛ إذن، يوجـد كـائن ضروري ضرورة مـطلقـة. تتضمن المقدمة الصغرى تجربة، والكبرى تستدل من تجربة بعامة على وجـود الضروري[1]. يبدأ الـبرهان

(*) حدوث العالم.

(1) هذا التدليل معروف إلى حدّ ليس من الضروري معه أن نعـرضه هنـا بشكل أقـوى. فهو يستنـد إلى ذلك القانون الطبيعي للسببيّة الذي يدّعي أنه ترسندالي: لكل حادث سببه الذي إذا كان حادثاً بدوره، يجب أن

إذن بالتجربة أصلاً، فهو لا يقوم إذن قبلياً تماماً أي انطولوجياً؛ وبما أنّ موضوع كلّ تجربة ممكنة يسمّى العالم، فإننا نسمّيه، لهذا السبب، الدليل الكسمولوجي(*). وبما أنه يتجرد من كل خاصية جزئية لموضوعات التجربة التي بها يتميّز هذا العالم عن أيّ عالم آخر ممكن، فإنه يتميز إذن سلفاً وبإسمه بالذات عن الدليل اللاهوتي الطبيعي الذي يحتاج لدعم حِجاجه إلى ملاحظات مستمدّة من القوام الخاصّ لعالمنا الحسي.

لكن هذا الدليل يذهب إلى أبعد؛ ويستدلّ: إنّ الكائن الضروري لا يمكن أنْ يكون متعيِّناً على نمط واحد، أعني بالنظر إلى كل المحمولات الأضداد الممكنة، إلّا بواحد من الضدّين، ويجب بالتالي أن يكون متعيناً تعيّناً شاملاً بأفهومه. والحال إنه ليس هناك سوى أفهوم واحد ممكن يعيّنه قبْلياً تعييناً شاملاً عنيتُ أفهوم الـ ens realissimum(**). فأفهوم أكثر الكائنات واقعية، هو إذن الأفهوم الوحيد الذي به يمكن أنْ يفكَّر كائن ضروري، أعني أنْ يوجد بالضرورة كائن أسمى.

ويوجد الكثير من المبادىء المُماحِكة مجتمعة في هذا الدليل الكُسْمولوجي الذي يبدو أنّ العقل قد بسط فيه كل فنّه الديالكتيكي من أجل أنْ يحقِّق أكبر تراءٍ ترسنْدالي ممكن. لكنّنا سنُهمِل فحصه للحظة كي نبرِّر فقط الحيلة التي يلجأ إليها ليُلبِسَ دليلاً قديماً حلّة جديدة مستنداً إلى اتِّفاق شاهدين، واحد يشْهد بالعقل المحض وآخر يصادِق أمبيرياً، في حين أنّ الأول وحده هو الذي يُغيِّر حِلّته ولهجته كي نظن أنّه شاهد آخر. ويستند هذا الدليل إلى التجربة من أجل أنْ يُدعِّم مبدأه بصلابة معطياً، بذلك، الانطباع بأنّه يتميز من الدليل الأنطولوجي الذي يضع كلّ ثقته في مجرّد أفاهيم قبْلية. لكنّ الدليل الكسْمولوجي لا يستخدم هذه التجربة إلّا لِكي يقوم بخطوة واحدة، أعني لكي يرتفع إلى وجود كائنٍ ضروري بعامّة. ولا يمكن للحجّة الأمْبيرية، أن تُعلمْنا شيئاً عن صفات هذا الكائن، والعقل يهملها هنا إهمالاً كلياً ويبحث تِبعاً لمجرد أفاهيم عن الصفات التي يجب أن تكون لكائن ضروري بعامة، أعني لشيء يتضمن من بين كلّ الأشياء الممكنة الشروطَ اللازمة (requisista) للضرورة المطلقة. والحال، إنّه يظن أنّه يعثر على هذه الشروط فقط في أفهوم أسمى الكائنات واقعية، ويستنتج من ثَمّ أنّ هذا الكائن هو الضروري ضرورة مطلقة. لكنّه من الواضح أنّنا نفترض هنا أنّ أفهوم كائنٍ يمتلك الواقع الأسمى، يكفي تماماً لأفهوم الضرورة المطلقة في الوجود، أعني أنه يمكننا أن نستدل من الواحدعلى الآخر؛ وتلك هي القضية بالضبط التي كان يزعمها الدليل الأنطولوجي. نسلم إذن بهذا الأخير في الدليل الكسمولوجي، ونتخذه كأساس له، في حين أننا كنا نريد تجنبه. ذلك أنّ الضرورة المطلقة هي وجود مشتقّ من مجرد أفاهيم. والحال، إنّي لو قلتُ إنّ أفهوم الـ entis realissimum هو أفهوم من

= يكون له سبب إلى أنْ تتوقّف سلسلة الأسباب، التي ينساق بعضها تحت بعض، عند سبب ضروري ضرورة مطلقة، سبب من دونه لن يكون للسلسلة أيّ تمامية.

(*) من كوسموس = العالم. (م. و).

(**) أكثر الكائنات واقعية.

هذا النوع، وإنّه الأفهوم الوحيد الملائم والمطابق للوجود الضروري، فإنّ عليّ أنْ أوافق أيضاً على أنّ هذا الوجود يمكن أنْ يُستنتج منه. ففي الدليل الأنْطولوجي بمجرد أفاهيم وحسب إنّما تكمن إذنْ بصحيح العبارة، كلّ القوّة التدليلية للدليل الكسمولوجي المزعوم؛ والتجربة التي نستنجد بها، ربّما لا تصلح في أحسن الأحوال إلّا لإيصالنا إلى أُفهوم الضرورة المطلقة، لكن لا للبرهنة عليها في شيءٍ متعينٍ. ذلك أننا ما إنْ نصبو إلى هذا المقصد، حتى يجب علينا أنْ نترك فوراً كل تجربة وأنْ نبحث بين الأُفاهيم المحضة عن الأُفهوم الذي من بينها يتضمن شروط إمكان كائن ضروري ضرورة مطلقة.

لكنْ، لو نُظِر فقط على هذا النحو إلى إمكان مثل هذا الكائن، فسيكون وجوده أيضاً مبرهناً، لأنّ ذلك كان سيعْني: في كلّ ممكن هناك كائن واحد فقط يستلزم الضرورة المطلقة، وبالتالي فإنّ هذا الكائن يوجد على نحو ضروري ضرورة مطلقة.

وينكشف كل التمويه في هذا الاستدلال للعيان، عندما نعرضه بصورته المدرسية. وإليكم مثل هذا العرض:

إذا كانت القضية: «كل كائن ضروري ضرورة مطلقة هو معاً أكثر الكائنات واقعية» (وذاك هو nervus probandi(*) في الدليل الكسمولوجي) صحيحة، فيجب أن يكون بإمكانها، شأنها شأن كلّ الأحكام الموجبة، أن تتحول وعلى الأقل per accidens(**) وتعطي: «بعض أكثر الكائنات واقعية هي، معاً، كائنات ضرورية ضرورة مطلقة». لكن كائناً من الـ ens realissimum لا يتميز من آخر في أيّ نقطة، وبالتالي فإنّ ما ينطبق على بعض الكائنات المندرجة تحت هذا الأُفهوم ينطبق أيضاً على الكلّ. ويمكنني إذن في هذه الحالة أن أُحوِّل القضية بإطلاقها، فأقول: «كل ما هو أكثر الكائنات واقعية هو كائن ضروري». لكن بما أنّ هذه القضية تتعيّن قبلياً بمجرد أفاهيم، فإن محض أُفهوم ((أكثر الكائنات واقعية))، يجب أنْ يُوجِب أيضاً الضرورة المطلقة لهذا الكائن. وذاك بالضبط ما كان يزعمه الدليل الأنْطولوجي، إنما ما لم يكن الدليل الكسمولوجي يريد الإقرار به على الرغم من أنّه يستند إليه باستدلالاته وإن بشكل خفيّ.

وهكذا، فإنّ الطريق الثانية التي يتّبعها العقل الاعتباري للتدليل على وجود كائن أسمى ليست فقط خادعة مثل الأولى، بل تشكو من نقيصة الوقوع في الـ ignoratio elenchi(***)، إذْ تعدنا بأن تَفْتح لنا طريقاً جديدة فتُعيدنا، بعد إنعطافٍ طفيف، إلى الطريق التي كنّا قد تركناها.

ولقد سبق أنْ قلتُ، منذ قليل، إنّ في هذا الدليل الكُسْمولوجي إنّما تختبيء أَجَمة كاملة من

(*) مَناطُ البُرْهان

(**) بالعَرَض.

(***) الجهل المخادع.

المزاعَم الديالكتيكية التي يمكن للنقـد الترسنْـدالي أنْ يكتشفها بسهـولة ويبـدّدها، وسـأقتصر على الإشارة إليها تاركاً للقارىء الدَّرب أمْر الذهاب إلى أبعد للبحث عن المبادىء الخادعة ونَسْخِها.

نجـد فيه إذنْ، وعـلى سبيل المثـال: 1) ـ المبدأ الـترسنْدالي الـذي يستدّل من الحـادث عـلى السبب، والذي لا دلالة له إلاّ في العالم الحسي، والذي لا معنى له خـارج هذا العـالم. ذلك أنّ الأفهوم محض الذهْني عن الحادث لا يمكن أنْ يُولِّد أيّ قضية تأليفية كقضية السببيّة، وليس لمبدأ السببيّة أيّ مدلـول أو معيـار لاستعمالـه إلاّ في العالم الحسي، والحـال إنّ ما يُـطلب منه هنـا هو، بالضبط، استخدامه للخروج من هذا العالم. 2) ـ الاستدلالَ الذي يقـوم على اسْتنتـاج عِلّة أولى من امتناع التسلسل الـلامتناهي للعلل المعـطاة بعضاً فـوق بعض في العـالم الحسي. ولا تخـوّلنـا مبادىء استعمال العقل أنْ نستدلّ على هذا النحو حتى في التجربة، ولا تسمح لنـا بالأحـرى بأنْ نمد هذا المبدأ إلى ما بعد التجربة (حيث لا يمكن للسلسلة أنْ تمتدّ قطّ). 3) ـ خطأ اكتفاء العقـل الذاتي بالنظر إلى إنْجاز تلك السلسلة، وذلك من أنّنا نُنَحّي في النهاية كل شرط، على الرغم من أنّه لا يمكن أنْ يكون هناك أيّ أفهوم للضرورة من دون شرط؛ ومن أنّنا، إذْ لا نعود نَفْهم شيئـاً إضافياً، نَحْسب ذلك إنجازاً لأفهومنا. 4) ـ خلطَ الإمكان المنطقيّ لأفهوم ((كلّ)) الواقع مجتمعاً (من دون تناقض ضمني) بالإمْكان الترسندالي، وهذا الأخير يحتاج إلى مبدأ يجعل التـأليف قابـلاً للتطبيق، إلاّ أنّ هذا المبدأ لا يمكن بدوره أنْ يطال سوى حقل التجارب الممكنة الخ . . .

وحيلةُ الدليل الكُسْمولوجي تهدف فقط إلى تجنّب الدليل الذي يزعم أنه يبينّ قبلياً، بمجـرد أفاهيم، وجود كائن ضروري، والذي كان يجب أن يقام أنْطولوجياً، وهو أمر نشعر أننا عاجزون عنـه كلياً. وبهـذا القصد نستـدلّ، بقدر مـا نستطيـع، من وجودٍ متحقّق يُحسب بمثـابـة أسـاس (لتجربة بعامة)، على الشرط الضروري إطلاقـاً لهذا الـوجود. فـلا نكون عنـدها بحـاجة لشرح إمكانه. لأنه، إن أثبتنا أنّه يوجد، فإنّ كلّ مسألةٍ خاصّة بإمكانه ستكـون نافلة تمـاماً. وإن شئْنـا أن نُعينّ بدقّة أكبر هذا الكائن الضروري في قوامه الخـاص، فإنّنـا لنْ نبحث عما هـو كافٍ لفهم وجوب الوجود بأفهومه، لأنّه لو كان بإمْكاننا ذلك، لما كنّا بحاجة لأيّ افْتراض أمْبيري، بل إنّنا لن نبحث إلاّ عن الشرط السالب (Conditio sine qua non[*]) الذي من دونه لا يمكن للكائن أن يكـون ضروريـاً ضرورة مـطلقـة. والحـال إنَّ هـذا قـد يحصـل في أيّ ضرب آخـر من ضروب الاستدلال الذي يستدل من النتيجة المعطاة على مبدإها؟ لكنْ، لـلأسف، يحصل هنـا أنّ الشرط المطلوب من أجل الضرورة المطلقة لا يمكن أن يُصادف إلاّ في كائن فريد يجب أنْ يتضمن بالتـالي في أفهومه كلّ ما هو مطلوب من أجل الضرورة المطلقة، جاعلاً بذلك الاستدلال، المستدِلّ قبلياً عـلى هذه الضرورة، ممكنـاً. ويعني ذلك أنّـه يجب أنْ يكون بـإمكاني أنْ أستنتـج بـالعكس، أنّ الشيء الذي يُلائمه هذا الأفهوم (عن الواقع الأسمى) هو ضروري ضرورة مـطلقة، وإنّـه إذا لم يكن بـإمكـاني أنْ أستنتـج ذلـك (وهـذا مـا يجب أن أُقرّ به إذا كنت أريـد أنْ أتجنب الـدليـل الأنْطولوجي) فـإنّي لن أكون أكـثر حظاً في طـريقي الجديـد، وسأجـد نفسي أبداً في النقـطة التي

(*) الشرط الذي من دونه لا يكون شيء (= الشرط الذي لا بدّ منه).

انطلقتْ منها. ويستجيب أفهوم الكائن الأسمى قبلياً لكل الأسئلة التي يمكن أنْ تُطرح بصدد التعيُّنات الجوّانية لشيءٍ ما، وهو لهذا السبب أَمْثل لا نظير له، لأنّ الأفهوم الكليّ يشير إليه في الوقت نفسه كفرْدٍ من بينْ كلّ الأشياء الممكنة؛ إلاّ أنه لا يستجيب للسؤال بصدد وجوده الخاص، مع أنّ ذلك الوجود كان النقطة الرئيسية؛ إذْ لو كان أحدهم مع تسليمه بوجود الكائن الضروري، يريد فقط أنْ يعرف: ما الشيء الذي من بين كل الأشياء يجب أن يُنظر إليه بوصفه كذلك، فإنه لن يمكننا أن نجيبه: هذا الشيء الذي هنا، هو الكائن الضروري.

وقد يكون من المسموح به أنْ نسلّم بوجود أسمى الكائنات اكتفاء كسبب لكل المسببات الممكنة كي نسهّل أمام العقل وِحْدة مبادىء التفسير التي يبحث عنها. لكنّ الذهاب إلى حدّ القول إنّ مثل هذا الكائن يوجد بالضرورة يصبح لا تعبيراً متواضعاً عن فرض مسموح به، بل ادّعاءً صلفاً، بيقينٍ واجب، بأنّ ما ندّعي أنّنا نعرفه بوصفه ضرورياً بالمطلق، يجب أنْ ينطوي أيضاً على ضرورة مطلقة.

كلّ مشكلة الأمثل الترسْندالي تعود إذن إمّا إلى إيجاد الأفهوم للضرورة المطلقة، وإما إلى إيجاد ضرورة الشيء المطلقة لأفهومه. فإذا كان بإمكاننا القيام بأحدهما، فإنه يجب أن يكون بإمكاننا القيام بالآخر؛ لأنّ العقل لا يعترف بضروري ضرورة مطلقة إلاّ بالضرورة حسب أفهومه. إلاّ أنّ الاثنينْ هما فوق كل الجهود التي يمكننا بذلها لإرضاء فاهمتنا حول هذه النقطة، لكنّ أيضاً، فوق كل المحاولات التي يمكننا القيام بها لطمأنتها حول عجزها.

فالضرورة اللاّ مشروطة التي نحتاج إليها، حاجتنا التي لا غنى عنها لمسند أخير لكل الأشياء، هي الهوّة الحقيقية للعقل البشري. والأبدية نفسها، وأياً كانت درجة الروعة التي أمكن لهالر أن يصفها بها، لا تحدث على الذهن، وأنّى لها أنْ تحدث، مثل ذلك الإنطباع المُذْهل، لأنّها تقيس فقط مدّة الأشياء، لكنّ لا تتحمّلها. ولا يمكننا لا أنّ نستبْعد ولا أنْ نتحمل، فكرة أنّ كائناً نتصوره أسمى الكائنات الممكنة يقول لنفسه شيئاً من هذا: إنّي من الأزل إلى الأبد؛ وخارجاً عني لا يوجد شيء سوى ذلك الذي يوجد بإرادتي فقط؛ لكن من أين أنا إذن؟ هنا كل شيء ينهار تحتنا؛ والكمال الأكبر شأنه شأن الأصغر، يصبح من دون مسند فقط أمام العقل الاعتباري الذي لا يكلّفه شيئاً أنْ يعدم هذا الشيء أو ذاك من دون أيّ عائق.

إن كثيراً من قوى الطبيعة التي تعلن عن وجودها بمسبّبات معيّنة، تبقى مُغْلقة علينا، لأنّنا لا نستطيع أنْ نقتفي أثرها قُدماً بالملاحظة. والموضوع الترسندالي الذي هو في أساس الظاهرات، ومعه السبب الذي لأجله تخضع حساسيتنا لهذه الشروط العليا دون سواها، أمران مغلقان ويظلاّن كذلك في وجهنا على الرغم من أنّ الشيء نفسه يُعطي إنّما فقط من دون أنْ يتميّز. لكنّ أمثل العقل المحض لا يمكن أن يُسمّى مغلقاً لأنّه ليس عليه أنْ يقدِّم أيّ ضمان عن واقعه سوى الحاجة التي لدى العقل لإنجاز كل وحدة تأليفية بواسطته. إذن، بما أنّه ليس معطى حتى كموضوع مفكّر، فإنه ليس مُغْلقاً أيضاً من حيث هو كذلك، بل يجب بالأحرى، من حيث هو مجرد فكرة، أنْ يكون بإمكانه أنْ يجد مقرّه وحلّه في طبيعة العقل وأن يُسبر إذن؛ لأن العقل يقوم

بالضبط على إمكان تبينُ كل أفاهيمنا وآرائنا ومزاعمنا إما بمبادىء موضوعية وإما بمبادىء ذاتية عندما يدور الأمر على مجرّد ظاهر.

اكتشاف التراثي الديالكتيكي
في كل الأدلة الترسندالية على وجود كائن ضروري وحله

كان الدليلان اللذان عالجناهما حتى الآن ترْسِنْداليينْ، أعني مستقلّين عن المبادىء الأمبيرية. ذلك أنّه على الرغم من أنّ الدليل الكسْمولوجي يتخذ أساساً له تجربة بعامة، فإنه ليس مع ذلك مستمدّاً من أيّ قوام خاص للتجربة، بل من مبادىء عقلية محضة، بالصلة مع وجود معطى في الوعي الأمبيري بعامّة، بل إنه يترك نقطة الإنطلاق هذه، ليستند إلى مجرد أفاهيم محضة. فما هو إذن في هذه الأدلة الترسندالية سبب التراثي الديالكتيكي، إنما الطبيعي، الذي يقرن أفهوميْ الضرورة والواقع الأسمى، والذي يُوَقْعِن ويُؤَقْنِم ما لا يمكن أنْ يكون سوى فكرة؟ وما هو السبب الذي يُحتم علينا التسليم بشيءٍ من بين الأشياء الموجودة، ضروري في ذاته، لكن يجعلنا في الوقت نفسه نتراجع ذُعراً أمام وجود مثل هذا الكائن كما أمام لجّة؟ وكيف يمكننا أنْ نوصل العقل إلى فهم نفسه حول هذا، وأنْ نخرجه، من حال التردّد بينْ الاستحسان الخجول والرجوع الدائم عنه، إلى حال الرضى بالرؤية المُطَمْئِنة.

وهناك حول هذه النقطة أمر جدير بالملاحظة هو: إنّه ما إنْ نفترض أنّ شيئاً ما يوجد حتى لا يعود بالإمكان التملّص من النتيجة: إنّ شيئاً ما أيضاً يوجد بالضرورة. وعلى هذا الاستنتاج الطبيعي جداً (لكن ذلك لا يزيد من يقينه) إنّما يستند الدليل الكسْمولوجي. ومن جهة أخرى أياً كان الأفهوم الذي أفرضه لشيء، فإني أجد أنّ وجود هذا الشيء لا يمكن أنْ أقدِّمه بوصفه ضرورياً ضرورة مطلقة البتّة، وأنّ لا شيء يمنعني، وأياً كان الشيء الذي يوجد، من أنْ أفكِّر لا ـ كونه، وأنّه على الرغم من أنه عليّ بالتالي أنْ أفترض شيئاً ضرورياً لما يوجد بعامة، فإنّه لا يمكنني أنْ أفكّر مع ذلك بأيّ شيء مُفْرد بوصفه ضرورياً بذاته؛ مما يعني أنّه لا يمكنني قط أنْ أُنجز التراجع نحو شروط الوجود من دون افْتراض كائن ضروري، لكن لا يمكنني قط أنْ أبدأ به.

والحال إنه لو كان عليّ أنْ أفكر شيئاً ضرورياً للأشياء الموجودة بعامة، وكنت من جهة أُخرى غير مخوّل البتة التفكير بأيّ شيء بوصفه ضرورياً في ذاته، فإنّه ينجم عن ذلك حتماً أنّ الضرورة والحدوث يجب أنْ لا يتعلّقا بالأشياء نفسها وأنْ لا يخصّاها، وإلاّ كان هناك تناقض؛ وبالتالي فإنّ أيّ مبدأ من المبدأين ليس بموضوعي، بل لا يمكن لهما أن يكونا على الأكثر سوى مبادىء ذاتية للعقل تدفعنا من جهة إلى البحث عن شيء ضروري لكل ما هو معطى بوصفه موجوداً، أعني إلى أنْ لا نتوقف إلاّ عند تفسير ناجز قبلياً، لكنّها تمنعنا من جهة أخرى أنْ نأمل يوماً بهذا الانجاز، أعني أنْ نسلِّم بأيّ أمبيري بوصفه لامشروطاً، ومن أنْ نُعْفي أنفسنا بذلك من كلّ

اشتقاقٍ لاحق. بهذا المعنى يمكن للمبدأين أن يقوما معاً الواحد إلى جانب الآخر بوصفهما مجرد مبدأين كشفيّيْن وتنظيميّيْن، أعني كمبدأين لا يتعلقان، إلّا بالغَرَض الصوري للعقل. ذلك أنّ أحد هذين المبدأين يقول لكم: إنّ عليكم أن تتفلسفوا حول الطبيعة كما لو أنّ لكلّ ما ينتمي إلى الوجود مبدأً ضرورياً أوّل، فقط من أجل إدخال الوحدة السستامية في معرفتكم باتّباع مثل تلك الفكرة، أعْني مبدأ أعلى متخيّلاً. ويحذركم المبدأ الآخر من جهته من أن تحسبوا بمثابة مبدإٍ أعلى، أعني بمثابة ضروري ضرورة مطلقة، أيّ تعينّ جزئي متعلق بوجود الأشياء، بل بأنّ عليكم أنْ تبقوا أبداً الطريق حرة من أجل اشتقاق لاحق وأنْ لا تنظروا بالتالي البتّة إلى أيّ تعينٌ من هذه التعيُّنات إلّا بوصفه مشروطاً.

لكن إذا كان علينا أنْ ننظر إلى كل ما هو مُدْرَك في الأشياء بوصفه ضروريّاً ضرورة مشروطة، فإنه لن يمكن لأيّ شيء (من حيث يمكن أن يُعطى أمپيريا) أن يُنظر إليه بوصفه ضرورياً ضرورة مطلقة.

إلّا أنه ينجم عن ذلك أنّه يجب عليكم أنْ تفترضوا الضروري إطلاقاً خارج العالم لأنّ عليه أنْ يصلح فقط كمبدأ لأكبر وحدة ممكنة للظاهرات بوصفه مبدأها الأعلى، وأنّه لا يمكنكم قط أنْ تصلوا إلى هذه الوحدة في العالم، لأن القاعدة الثانية تأمركم بأن تنظروا إلى الأسْباب الأمْپيرية للوحدة بوصفها مشتقةّ أبداً.

كان فلاسفة القِدَم ينظرون إلى كلّ صور الطبيعة بوصفها حادثة، وإلى المادة حسب حكم العقل العامي، بوصفها أصلية وضرورية. ولكن، لو أنّهم بدل أنْ ينظروا إلى المادة نسبة إلى كونها أُسّاً للظاهرات، نظروا إليها في ذاتها، في وجودها، لكانت فكرة الضرورة المطلقة تبدّدت على الفور. ذلك أنّه ليس ثَمَّة من شيءٍ يربط العقل بهذا الوجود ربْطاً مطلقاً بل يُمكنه من دون تنازع أنْ يَنْسخها في التفكير؛ بل إنّ الضرورة المطلقة نفسها لم تكن عندهم إلّا في التفكير. كان يجب إذنْ على مبدإٍ تنظيميّ أنْ يؤسس هذه القناعة. وبالفعل، إنّ الممتدّ وما لا يُنفذ إليه (اللذين يشكلان معاً الأفهوم عن المادة) هما أيضاً المبدأ الأمپيري الأعلى لوحدة الظاهرات، ولهذا المبدأ من حيث هو لامشروط أمْپيرياً خاصّية المبدأ التنظيمي. ومع ذلك، وحيث أنّ كل تعينٌ للمادة يشكّل واقعها، وكذلك أيضاً، وحيث إنّ ما لا يُنفَذ إليه مسبَّب (فِعْل) يجب أنْ يكون له سببه، ويكون من ثَمّ مشتقاً أبداً، فإن المادة لا تُناسِب فكرة كائنٍ ضروري كمبدأ لكلّ وحدة مشتقّة لأن كل خاصّية من خصائصها الواقعية ليست، من حيث هي مشتقّة، ضرورية إلّا ضرورة مشروطة، ويمكن بالتالي أنْ تُنسخ بذاتها ويُنْسخ معها كلُّ وجود المادة؛ وإذا لم يكن الأمر على هذا النحو، نكون قد بلغنا أمپيرياً الأساس الأسمى للوحدة، وهو الأمر الذي يمنعه علينا المبدأ التنظيمي الثاني؛ وينتج أنّ المادة أو بعامّة ما ينتمي إلى العالم، لا يناسب فكرة كائن أصلي وضروري كمجرد مبدإٍ لأكبر وحدة أمْپيرية، وأنه يجب علينا بالمقابل أنْ نضع هذا الكائن خارج العالم: لأنه سيكون بإمكاننا في هذه الحالة دائماً أن نشتقّ بثقة ظاهرات العالم ووجودها من ظاهرات أخرى كما لو لم يكن هناك كائن ضروري، وسيمكننا مع ذلك أنْ نسعى دون توقف إلى تمامية الاشتقاق كما لو أنّ مثل هذا الكائن كان مفترضاً بوصفه مبدأ أسمى.

حسب هذه التأمّلات، ليست أَمْثلِيّة الكائن الأسمى سوى مبدأ تنظيمي للعقل، يقوم في النظر إلى كل ربْط في العالم كما لو كان صادراً عن علّة ضرورية كافية إطلاقاً من أجل أنْ نُؤسس عليها قاعدة الوحدة البِسْتامية والضروريّة بموجب القوانين العامة في تفسير ذلك الربط؛ وهو ليس قطّ زعم لأيّ وجود ضروري في ذاته. لكنْ، في الوقت نفسه، لا يمكننا تجنّب أنْ نتصوّر هذا المبدأ الصوري، بناء على خدعة ترسندالية، بمثابة مبدإ إنْشائي، وأنْ نفكّر هذه الوحدة أُقْنوميًّا. لأنّه كما الشأن مع المكان، الذي نظلّ ننظر إليه، على الرغم من أنّه ليس سوى مبدإ للحساسية، كشيءٍ ضروري إطلاقاً، وقائمٍ في ذاته، وكشيء معطى في ذاته قبلياً لأنّه أصلاً يجعل كلّ تلك الأشكال التي ليست سوى اقْتصارات متنوِّعة فيه ممكنة، كذلك الشأن مع الوحدة البستامية للطبيعة، إذْ لا يمكن أن تُقدّم بأيّ شكل بوصفها مبدأً للاستعمال الأمپيري لعقلنا إلاّ بقدر ما نتخذ أساساً لنا فكرة أكثر الكائنات واقعية بمثابة علّة أسمى، فنتصوّر بشكل طبيعيّ جداً هذه الفكرة بمثابة موضوع متحقّق، وهذا بدوره بوصفه ضرورياً لأنّه الشرط الأسمى؛ وهكذا يتحول المبدأ التنظيمي إلى مبدأ إنشائي. وينكشف هذا الاستبدال بوضوح من أنني عندما أنظر إلى هذا الكائن الأسمى الذي كان ضرورياً بإطلاق (لا مشروطاً) بالنسبة إلى العالم، بوصفه شيئاً لذاته، لا تعود تلك الضرورة قابلة لأيّ أفهوم، ويجب أنْ لا توجد بالتالي في عقلي إلاّ كشرط صوري للتفكير، لا كشرط ماديّ وأُقنوميّ للوجود.

الفصل السادس

في امتناع الدليل اللاهوتي

فإن كان لا يمكن إذنْ، لا لأفهوم الأشياء بعامة، ولا لتجربة أيّ وجود بعامة أن تقدِّم ما هو لازم، فإنه لا يبقى سوى وسيلة، هي البحث عمّا إذا كانت التجربة المتعيِّنة، وبالتالي تجربة الأشياء في العالم الراهن، وما إذا كان قوامه ونظامه يقدّمان حجة، يمكنها أنْ توصلنا بأمان إلى الاقتناع بوجود كائن أسمى. ونسمِّي مثل هذا الدليل، الدليل اللاهوتي الطبيعي، فإذا كان هذا نفسه ممتنعاً، فلن يبقى هناك قط أيّ دليل كافٍ يمكن أنْ يُستمدّ من العقل محض الاعتباري لصالح وجود كائن يتناسب مع فكرتنا الترسندالية.

ونرى على الفور، تبعاً لكلّ الملاحظات السابقة، أنّه يمكننا أنْ نتوقّع أنْ نُحسم هذه المسألة بوضوح وسهولة، إذْ كيف يمكن لتجربة أنْ تُعطى ذات مرة مطابقة لفكرة؟ إنّ خاصيّة الفكرة هو بالضبط أنّه لا يمكن لأيّ تجربة أنْ تكون مطابقة لها، والفكرة الترسنْدالية لكائن أصلي وضروري وكافٍ لكلّ شيء، هي كبيرة خرافياً، ومرتفعة فوق كل ما هو أمپيري ومشروط أبداً، إلى حدّ أنه ليس بوسعنا من جهة، أنْ نجد ما يكفي من المادة في التجربة لملء مثل هذا الأفهوم، وسنخبط عشوائياً من جهة أخرى، دائماً في المشروط، وسنبحث أبداً وباطلاً عن اللامشروط الذي لا يمكن

لأيّ قانون لأيّ تأليف أمبيري أنْ يُعطينا عنه مثلاً أو أدنى إشارة.

وإنْ قام الكائن الأسمى في سلسلة الشروط هذه، فسيكون هو نفسه طرفاً في السلسلة هذه، وسيستلزم، شأنه شأن الحلقات الدنيا التي يقف على رأسها بحثاً لاحقاً عن مبدأ أكثر سموًّا يخضع هو له. وبالمقابل، إنْ شئنا أنْ نفصله عن هذه السلسلة وأنْ لا نضمّنه من حيث هو كائن محض معقول في سلسلة الأسباب الطبيعيّة، فأيّ جسرٍ يمكن للعقل عندها أن يُقيم لكي يصل إليه، مع العلم أنّ كلّ قوانين الانتقال من المسبَّبات إلى الأسباب، بل كلّ تأليف وكلّ توسيع لمعرفتنا بعامّة يطالان التجربة الممكنة وحسب، أعني فقط موضوعات العالم الحسي، ولا يمكن أنْ يكون لها دلالة إلاّ بالنظر إليها.

والعالم الراهن، سواءً نظرنا إليه في لا تناهي المكان أمْ في انْقسامه اللامتناهي، يقدِّم لنا مسرحاً من التنوّع والنظام والغائيّة والجمال واسعاً إلى درجة أنّه حتى من مجرد وجهة نظر المعارف التي تكون فاهمتنا الضعيفة قد حصلتها عنها، فإنّ كل لسان يعجز عن التعبير أمام هذا العدد من العجائب وهذه الضخامة. وكلّ عدد يفقد قوة قياسه، وتفقد أفكارنا نفسها كلّ تحديد إلى درجة أنّ حُكْمنا على الكلّ ينتهي إلى أنْ ينحلّ إلى اندهاش أبْكم إنّما مفصح أيضاً بنفس المقدار. فنحن نرى في كلّ مكان سلسلة من المسبَّبات والأسباب، ومن الغايات والوسائل، ومن الانتظام في ما ينشأ وما يفنى. وبما أنّه لا شيء قد صار من تلقائه في الحال التي يوجد فيها، فإنّ هذه الحال تحيلنا دائماً إلى أبعد، إلى شيء آخر بمثابة سبب لها، يجعل بدوره من الضروري طرح السؤال نفسه بالضبط، بحيث إنّ الكلّ بأسره يجب أنْ يهوي في لجّة العَدَم إنْ لم نفترض شيئاً ما يصلح سنداً له من حيث يقوم بذاته في الأصل، وبشكلٍ مستقلّ خارج هذا الحادث اللامتناهي، ويؤمِّن له أيضاً دَيْمومته، بوصفه عِلّة أصله. لكنْ، أيّ كمّ يجب أن يفكّر (بالنظر إلى كلّ أشياء العالم) للعلّة الأسمى هذه؟ لا يمكننا أنْ نعرف العالم في مضمونه الكامل، ويمكننا بدرجة أقلّ أن نقدِّر كَمّه بالمقارنة مع كل ما هو ممكن. لكن، ماذا يمنعنا، ونحن بحاجة من وجهة نظر العلّية، إلى كائن أقصى وأسمى، من أن نضعه في الوقت نفسه، من حيث درجة الكمال، فوق كلّ ممكن آخر؟ إنّه من السهل أنْ نفعل ذلك على الرغم من أنه يجب علينا بالتأكيد أنْ نكتفي بالمخطّط العريض لأفهوم مجرّد متصوِّرين كلّ الكمال الممكن مجتمعاً فيه كما في جوهر وحيد؛ وهذا الأفهوم الملائم لمطلب العقل في اقتصاد المبادىء، ليس معرّضاً في ذاته لأيّ تناقض، بل إنّه يصلح بشكل حسن لتوسيع استعمال العقل وسط التجربة بتوجيهنا في اتجاه ما تشير إليه تلك الفكرة من نظام وغائية، ولا يضادّ مع ذلك قطّ أيّ تجربة بشكل حاسم.

ويستحق هذا الدليل أنْ يذكر دائماً باحترام، فهو الأقدم والأوضح والأنسب للعقل البشري العاميّ. وهو ينشّط دراسة الطبيعة في الوقت الذي فيه يستمدّ منها وجوده، ويتزوّد دائماً بقوى جديدة. وهو يقود إلى غايات ومقاصد حيث لا تكون ملاحظتنا قد اكتشفتها بنفسها، ويوسّع معرفة الطبيعة بفضل الخيط الموجه لوحدةٍ خاصة، مبدأها خارج الطبيعة. لكنّ هذه المعارف تعود فتؤثّر بدورها على علّتها، أعني على الفكرة التي أوْحت بها وتقوّي إيماننا بصانع أسمى إلى حد جعله اقتناعاً لا نزاع فيه.

إنّ من يريد أنْ يقلّل من نفوذ هذا الدليل شيئاً، لا يَسْحب منّا عزاءً وحسْب، بل إنّ فِعْلته تذهب سدى تماماً. فالعقل الذي ترفعه بلا توقف تلك الأدلة القويّة، والتي تتزايد باستمرار بين يديه، وإنّ كانت مجرد أدلّة أمْبيرية، لا يمكن أنْ يُخفَّض بأيّ شك ناتج عن اعتبارٍ تجريدي مُتحذْلق، إلى درك يمتنع معه أن يتخلّص من كلّ تردّد مماحك، كما من حلم، بنظرة يلقيها على عجائب الطبيعة والبُنْيان الجليل للعالم كي يرتفع من كمٍّ إلى كمّ وصولاً إلى الكم الأعلى، ومن المشروط إلى الشرط وصولاً إلى الصانع الأسمى واللامشروط.

وعلى الرغم من أنّه ليس لدينا شيء لنعترض به ضدّ ما هو معقول ومُفيد في هذه الطريقة من النظر، ومن أنّ قصدنا بالأحرى أنْ نوصي بها وندعمها بتشجيعاتنا، فإنّه لا يمكننا مع ذلك أنْ نحبِّذ لهذا السبب الادّعاء الذي يَوَدّ هذا التدليل أن يدّعيه بيقين واجب وبتأييد لا يحتاج لأيّ مراعاة، ولا لأيّ دعم خارجي. ولا يمكن قط أنْ يكون من المُسيء لقضيّة عادلة أنْ نُخفّض لغة الخصم المتعجرف الدُغْمائية إلى لَهجة تحفّظٍ واعتدالٍ ملائم لإيمان يكفي للإطمئنان، وإن كان لا يُوصي بأيّ خضوع لا مشروط. أزعم إذنْ، أنّ الدليل اللاّهوتي الطبيعي لا يمكنه قط لوحده أن يُثبت الوجود لكائنٍ أسمى، بل إنّه مُرغم دائماً على أنْ يَتْرك للدليل الأنْطولوجي (الذي لا يفعل سوى أنْ يصلح كمقدمة له) عناء ملْء هذه الفجوة، وأن هذا الدليل الأخير، يتضمن بالتالي دائماً أيضاً الحجة الوحيدة الممكنة التي لا يمكن لأيّ عقل بشري أن يتجنّبها (فيما لو وُجد هناك مجرّد دليل اعتباري).

والآنات الأساسية للدليل اللاّهوتي الطبيعي المذكور، هي الآتية: 1) ـ في العالم يوجد في كلّ مكان، علائم بارزة على تنظيم مُنفّذٍ بحكمة كبيرة وفقاً لمقصد معيّن، مشكلة ((كلاّ)) ذا تنوّع لا يوصف من حيث مفهومه، ومن حيث الكم اللامحدود لما صَدَقه. 2) ـ إلاّ أنّ هذا التنظيم الغائي غريب كليًّا عن أشياء العالم، ولا ينتمي إليها إلاّ بشكل عرضي، أعني إن طبيعة الأشياء المتنوّعة لم يكن يُمكنها بمساعدة هذا القدْر من الوسائل المجتمعة أنْ تتفق تلقائياً مع مقاصد نهائية متعيّنة لو لم تكن تلك الوسائل قد اختيرت عن قصد وخصِّصت لهذه الغاية بمبدأ يَعْقِل ويُنظّم وفقاً لأفكار مؤسِّسة. 3) ـ يوجد إذن علّة (أو أكثر) سامية وحكيمة يجب، لا أن تُحدث العالم بوصْفها طبيعة كلية القدرة وعشوائية، عن طريق الخِصْب وحسب، بل يجب أنْ تكون بوصفها عقْلاً علّة للعالم بحرّية. 4) ـ ويستدّل على واحديّة هذه العلّة من وحدة الصلة المتبادلة بين أجزاء العالم منظوراً إليها بوصفها قِطعاً من بناء فنّي، وتُستنتج، بيقين، في الفلك الذي تبلغه ملاحظتنا، وعلى وجه الاحتمال، في ما يتعدّاه وفقاً لكلّ مبادىء التمثيل.

ولن نُشاجِر هنا العقْل الطبيعي حول الاستدلال الذي فيه يستدلّ؛ من تمثيل بعض مُنتجات الطبيعة مع ما تنتجه الصَنْعة البشرية عندما تعامِل الطبيعة بِعُنْف وتُرغمها على الانضواء لغاياتنا بدل الاهتداء بغاياتها (انطلاقاً من مماثلة منتجاتها مع بيوتنا ومراكبنا وساعاتنا)؛ على أنّه يجب أنْ يكون مبدأ الطبيعة عِلّيةً من النوع نفسه، أعني أنْ تكون عن فاهمة وإرادة. وحول الاستدلال الذي فيه يَشتقّ الإمكانَ الجواني للطبيعة الفاعلة تلقائياً (الذي يجعل بدءاً كل صنع،

بل ربما العقل نفسه ممكناً) من صَنْعة أخرى أيضاً إنّما صنعة فوق بشرية. وقد لا يَصْمُد هذا الاستدلال أمام محكّ النقد الترسندالي الأدقّ؛ لكنّ، يجب، مع ذلك الاعتراف بأنّه ما إنْ يجب علينا أنْ نسمّي عِلّة حتى لا يعود بإمكاننا أنْ نتوسّل وسيلة أوْثق من اتّباع التمثيل مع المُنتجات الغائية التي من هذا النوع والمنتجات الوحيدة التي نعرف تماماً أسبابها وطريقة صنعها. وسيُعرِّض العقل نفسه للّوم من نفسه إن هو أراد ترك السببية التي يعرفها إلى مبادىء تفسير غامضة وغير قابلة للاثبات ولا يعرفها.

وحسب هذا الاستدلال، يجب أنْ تُدلّل غائية هذا العدد الكبير من استعدادات الطبيعة وانسجامها على حدوث الصورة وحسب، لا على حدوث المادة، أعني لا على حدوث الجوهر في العالم. إذْ يجب لإثبات هذه النقطة الأخيرة، أن يكون بالإمْكان التدليل على أنّ أشياء العالم ستكون في ذاتها غير صالحة وفقاً لقوانين كلّية لمثل هذا النظام وهذا الانسجام لو لم تكن في جوهرها بالذات نتاج حكمة سامية؛ وكان ذلك يتطلّب حجّة مختلفة كليّاً عن التمثيل مع الصنْعة البشرية. يمكن إذنْ للدليل أنْ يُثْبت على الأكثر مُهنْدِساً للعالم سيظل دائماً محدوداً باستعدادات المادة التي يَشْتغل بها، لا خالقاً للعالم يُخضِع كلّ شيء لفكرته. وهيهاتِ أنْ يكفي ذلك للمقصد الكبير الذي نصْبو إليه، والذي هو التدليل على كائنٍ أصلي كافٍ لكل شيء. فإذا كنا نريد أنْ نبرهن حدوث المادة بنفسها، فيجب علينا اللجوء إلى دليل ترسنْدالي. وذاك ما كان علينا بالضبط أنْ نتجنّبه.

يستدل الاستدلال إذن من النظام والغائية، اللذين يمكن ملاحظتها أيْنما كان في العالم بوصفها استعداداً حادثاً تماماً، على وجود علة متناسبة معها. لكنّ أُفهوم هذه العِلّة يجب أنْ يُعلمنا عنها شيئاً متعيّناً كليّاً، ولا يمكنه بالتالي أنْ يكون سوى أُفهوم كائن يملك كل قدرة وكلّ حكمه الخ...؛ وبكلمة، كلّ كمال من حيث هو كائن كافٍ لكلّ شيء. ذلك أنّ محمولات عن القدرة والجلالة كبيرة جداً ومدهشة وشاسعة، لا تعطي قط أفهوماً متعيناً ولا تقول أصلاً ما هو الشيء في ذاته، بل إنها ليست سوى تصوّرات نسبيّة عن كمِّ الموضوع يُقارنها المشاهد (للعالم) مع ذاته ومع مدى قدرته على الاستيعاب. فهي تظل أبداً بذات القيمة تقديرياً، سواءٌ كُبِّر الموضوع أم صُغِّر المشاهد بالعلاقة معه. فما إنْ يدور الكلام على كمٍّ (كمال) شيءٍ بعامة، حتى لا يعود هناك من أُفهوم متعينٌ سوى الأفهوم الذي يتضمن كلّ كمال ممكن. وليس هناك سوى ((كلّ)) (omnitudo) الواقع ليكون متعيناً تعيناً شاملاً في الأفهوم.

ولا أريد أنْ أصدِّق أنه يمكن لواحد أنْ يدّعي أنّه يدرك العلاقة بين كمّ العالم الذي يشاهده (من حيث المفهوم والماصَدَق) والقدرة الكليّة، وبين نظام العالم والحكمة الأسمى، وبين وحدة العالم وواحديّة خالقه المطلقة الخ... لا يمكن لـلاهوت الطبيعي إذنْ، أنْ يُعطي أيّ أفهوم متعينٍ عن العلّة الأسمى للعالم، ولذا فإنه لا يكفي لإعطاء مَبْدإ للإلَهيّات التي عليها أن تشكل بدورها أساس الدين.

إن الخطوة التي تقود نحو الجُمْلة المطلقة ممتنعة إطلاقاً بالطريق الأمبيرية. والحال إنها هي

الخطوة التي نخطوها في الدليل اللاهوتي الطبيعي. فما هي الوسيلة المستخدمة إذن لاجتياز هذه الهوّة السحيقة؟

بعد أن ننتهي إلى الإعجاب بعظمة حكمة خالق العالم وقدرته الخ. . . نتخلى فجأة، إذْ لا يمكننا الذهاب إلى أبعد، عن هذا الدليل الذي كان يستند إلى حجج أمبيرية، ونَنْتَقل إلى حدوث العالم المستدلّ عليه هو الآخر منذ البدء ممّا فيه من نظام وغائية، ومن هذا الحدوث وحده نرتفع الآن بواسطة مجرّد أفاهيم ترسنْدالية، حتى وجود الكائن الضروري إطلاقاً، ومن أُفهوم الضرورة المطلقة للعلّة الأولى، نرتفع إلى أُفهوم هذا الكائن المتعينّ تماماً أو المعيَّن، أعني إلى أُفهوم الواقع الذي يشمل كلّ شيء. يجد الدليل اللاهوتي الطبيعي نفسه إذن متوقّفاً في نصف مشروعه، فيقفز فجأة، من ضيقه، إلى الدليل الكُسْمولوجي، وحيث إن هذا الأخير ليس سوى دليل أنْطولوجي مُقنَّع، فإنّ الأول لا يبلغ مقصده حقاً إلّا بواسطة العقل المحض على الرغم من أنه بدأ بإنْكار كل قرابة معه، وأنه أراد أن يؤسِّس كلّ شيء على أدلة بيِّنة مستمدّة من التجربة.

ليس لدى اللاهوتيين الطبيعيين إذنْ من سبب يَدفعهم إلى احتقار الدليل الترسنْدالي مثل هذا الاحتقار، وإلى النظر إليه من أعلى بصَلَف الطبيعيّين المُستنيرين لعَدِّه بمثابة نسيج عنكبوتي حاكه مفكّرون متجهّمون. ذلك أنهم لو أرادوا فقط أنْ يفحصوا أنفسهم، لوجدوا أنهم، بعد أنْ اجتازوا مسافة كبيرة على أرض الطبيعة والتجربة، ورأوا أنهم ما يزالون بعيدين جداً عن الموضوع الذي يتراءى قبالة عقلهم، يغادرون فجأة هذه الأرض ويندفعون إلى منطقة محض الإمكانات حيث يأمْلون الاقتراب، على أجنحة الأفكار، مما كان يفلت من كلّ بحثهم الأُمبيري. وما إنْ يتخيّلوا بفضل تلك القفزة الكبيرة جداً أنّهم يقفون أخيراً على أرض صلبة، حتى يمدّوا، على كلّ حقل الخليقة، الأُفهوم الذي صار الآن متعيِّناً (والذي توصّلوا إلى الحصول عليه من دون أنْ يعلموا كيف)، وهذا الأُمثل الذي لم يكن سوى نتاج للعقل المحض، يفسّرونه بالتجربة، بطريقة واهية جداً في الحقيقة وغير جديرة بموضوعه، من دون أنْ يريدوا، مع ذلك، الإقرار بأنّهم توصّلوا إلى هذه المعرفة أو إلى هذا الفَرْض بمسْلك آخر غير مسلك التجربة.

وهكذا فإنّ الدليل اللاهوتي الطبيعي، في التدليل على وجود كائن أصلي وحيد ككائن أسمى، يتأسّس على الدليل الكُسْمولوجي الذي يتأسس بدوره على الدليل الأنْطولوجي؛ وبما أنّه خارج هذه الطرق الثلاث، لا يوجد أيّ طريق أخرى مفتوحة أمام العقل النظري، فإنّ الدليل الأنْطولوجي، المستمدّ حصراً من أفاهيم عقلية محضة، هو الدليل الوحيد الممكن؛ هذا إذا كان ثمّة من دليلٍ ممكن على قضيّة بمثل هذا العلوّ عنْ كل استعمالٍ أمْبيري للفاهمة.

الفصل السابع

نقد كل الهيات عن مبادىء اعتبارية للعقل

إذا كنتُ أفهم بـالإلْهيّات، معـرفة الكـائن الأصلي، فـإن هـذه ستكـون إمـا بمجـرد العقـل (theologia rationalis)(*) وإما بالوحي (revelata). والأولى تفكِّر مـوضوعهـا إما بـالعقل المحض وحده بواسـطة مجرّد أفـاهيم تِرْسِنْـدالية(**) (ensoriginarium, realissimum,ens entium) وتسمّى عندها إلهيات ترسندالية، وإما تفكِّره بوصفه العقـل الأسمى بواسـطة أفهوم تشتقـه من الطبيعـة (طبيعة نفسنا) ويجـب أن تسمّى إلهيات طبيعية. والذي لا يسلّم إلاّ بإلهيـات ترسنْـدالية يسمّى تأليهياً. والذي يسلم أيضاً بإلهيات طبيعية يُسمّى تأليهياً طبيعياً. يوافق الأول على أنّه يمكننا عـلى كلّ حال أنْ نعرف بمجرد العقل وجود كائن أوّل، لكنّ الأفهوم الذي لدينا عنه هو حسب رأيه، مجرّد أُفهوم ترسنْدالي، أي أنّنا لا نفكّره إلاّ بوصفه كائناً يتمتّع بكل الواقع من دون أن يُمكننـا أنْ نعينّ هذا الواقع بدقّة أكبر. ويزعم الثاني أنّ العقل قادر على تعيين موضوعه بطريقة أدقّ بالتمثيل مع الطبيعة، أعني بوصفه كائناً يتضمن في ذاته، بفاهمته وحـريته، المبـدأ الأصْلي لجميـع الأشياء الأخرى. فَتَحْته إذنْ، يتصوَّر الأول، مجرّد علة للعالم (تاركاً مسألـة معرفـة هل هـو علّة بضرورة طبيعته أم بحريَّة، مسألة غير محسومة) ويتصوّر الثاني، مُبدِعاً للعالم.

والإلْهيّات الترسندالية اما تظنّ أنّها تشتق وجود الكائن الأصلي من تجربة بعامـة (من دون أنْ تعينّ أيّ شيءٍ دقيق عن العالم الذي تنتمي إليه هذه التجربـة) وتسمّى إلهيات كُسْمِيـة(***)، وإما تظن أنها تعرف وجوده من دون الحاجة إلى أيّ تجربة، وتسمّى عندها الهيات أُنْطية(***).

وتستدل الإلْهيّات الطبيعية على صفات خالق العالم ووجوده من القِوام والنظام والوحـدة التي تصادف في العالم حيث يجب أن يُسلَّم بنـوع مزدوج من السببيّـة، كما بقـاعدة هـذا النوع وذاك، أعني بالطبيعة والحرّية. وترتفـع إذن من هذا العـالم إلى العقل الأسمى بـوصفه مبـدأً لكلّ نـظام وكمال طبيعيّيْـن كـانا أم خلقيّيْن، وتسمى في الحالـة الأولى إلْهيّات طبيعيّـة، وفي الثانيـة الْهيّات أخلاقية[1].

وبما أنّنا اعْتَدْنا أنْ نفهم بأُفهوم ((الله)) لا مجرّد طبيعة سرمدية تفعل عشوائياً، وتكون بمثـابة جَذْرٍ للأشيـاء، بل كـائنٍ أسمى، يجب أنْ يكون مبـدعاً لـلأشياء بفـاهمة وحـرِّية، وبمـا أنَّ هذا

(*) إلْهيات عقلية.

(**) (الكائن الأصلي، أكثر الكائنات واقعية، كائن الكائنات).

(***) نسبة إلى كُسْموس = العالم؛ وأنْطوس = الوجود (م. و.).

(1) ولا أقـول أخلاق لاهـوتية، لأنّ هـذه تتضمّن قوانـين خلقية تفـترض وجود سيِّـد أسمى للعالم في حـين أن الإلْهيات الأخلاقية هي إقتناع، بوجود كائن أسمى، مؤسَّس على قوانين خلقية.

الأفهوم الأخير هو الوحيد الذي يُهمّنا، فإنّه بالإمْكان أنْ نُنْكر على التأليهيّ كلّ إيمان بالله، كي لا نترك له سوى زعْم كائنٍ أصلي أو علّة أسمى. لكنْ، بما أنه يجب أنْ لا يُتّهم أحدٌ بأنه يريد أن يُنْكر شيئاً بسبب أنّه لا يجرُؤ على إثْباته، فإنّه أكثر إنصافاً وعدلاً، أنْ نقول، إنّ التأليهي يؤمن بالله، إلاّ أنّ التأليهي الطبيعي يؤمن بالله الحيّ (summam intelligentiam)(*). فلنبحث الآن عن المصادر الممكنة لكلّ محاولات العقل هذه.

وأكتفي هنا بتعريف المعرفة النظرية، بأنها تلك التي بها أعرف ما هو كائن والمعرفة العملية، تلك التي بها أتصوّر ما يجب أنْ يكون. وحسب ذلك، سيكون الاستعمال النظري للعقل هو الاستعمال الذي به أعرف قبلياً (على نحو ضروري) أنّ شيئاً ما، هُوَ؛ والاستعمال العملي هو الذي يجعلني أعرف قبلياً ما يجب أنْ يحصل. والحال، إنّه إذا كان من اليقينيّ الذي لا شك فيه أنّ الشيء إمّا أنْ يكون، وإمّا يجب أنْ يحصل، ولم يكنْ مع ذلك إلاّ مشروطاً، فإما أنْ يُمكن لشرط متعينٍ أنْ يكونْ ضرورياً ضرورة مطلقة وإما أنْ يمكنه أنْ يكون فقط مُفترضاً كشرط إعتباطي وحادث. في الحالة الأولى يُصادر على الشرط(**)(per thesin) وفي الحالة الثانية يفترض (per hypothesin)(***). وبما أنّ ثمة قوانين عملية ضرورية إطلاقاً (القوانين الأخلاقية) فإذا كانت هذه القوانين تفترض بالضرورة وجوداً ما كشرط لإمكان قوة إرغامها، فإن هذا الوجود يجب أن يُصادر عليه لأنّ المشروط الذي ينطلق منه الاستدلال للوصول إلى هذا الشرْط المتعينٍ هو بدوره معروف قبلياً بوصفه ضرورياً إطلاقاً. وسنظهر لاحقاً بصدد القوانين الأخلاقية، أنّها لا تفترض فقط وجود كائنٍ أسمى، بل إنّها، وبما أنّها ضرورية إطلاقاً من منظور آخر، تصادر عليه بحقّ، إنما فقط عمليّاً؛ ونترك الآن جانباً هذا النوع من الاستدلال.

وبما أنّ المشروط المعطى لنا بالتجربة، هو دائماً مفكّر كحادث عندما يدور الكلام على ما هو وحسب (وليس على ما يجب أنْ يكون)، فإنّ شرطه الخاص لا يمكن أنْ يُعرَف بذلك كشرط ضروري إطلاقاً، ولا يصلح إلاّ كافْتراض ضروري نسبيّاً، أو بالأحرى كافْتراضٍ لازم لمعرفة الشروط العقلية إنّما افْتراض هو في ذاته اعْتباطي قبْلي. فإذا كان على الضرورة المطلَقة لشيءٍ في المعرفة النظرية، أنْ تُعرف، فإنّ ذلك لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بأفاهيم قبْلية، وليس قط كمعرفة السبب بالصلة مع وجودٍ معطى في التجربة.

والمعرفة النظرية تكون إعتبارية عندما تدور على موضوع أو أفاهيم موضوع لا يمكن أنْ نصل إليها في أيّ تجربة. وتضادّ معرفة الطبيعة التي لا تدور على أيّ موضوعات، ولا على أيّ محمولات لها، غير تلك التي يمكن أنْ تعطى في تجربةٍ ممكنة.

والمبدأ الذي عنه نستدل مما يحصل (مما هو حادث أمبيرياً) كمسبَّب، على سبب، هو مبدأ

(*) العقل الأسمى.
(**) طَرْحاً
(***) فَرْضاً

لمعرفة الطبيعة، لا للمعرفة الاعتبارية. إذْ لَوْ أهْملنا هـذا المبدأ من حيث يتضمن شرط التجـربة الممكنة بعامة وأردْنا، بعد أنْ ننحّي كلّ ما هو أمْپيري، أنْ نطبّقه على الحادث بعامّة، فلن يكون هناك أيّ وسيلة لتسويغ مثل هذه القضيّة التأليفية، لإظهار كيف يُمكنني أنْ أنتقل ممّا هو موجود إلى ما هو مُختلف عنه كليًّا (وما يسمّى سبباً)؛ وسيَفْقد أفهوم السبب وكذلك أفهوم الحادث في مثل هذا الاستعمال محض الاعْتباري كلّ دلالة بها يمكن أنْ يُسْتوعى واقعُها الموضوعي عياناً.

والحال، إنّه عندما نستدل من وجود الأشياء في العالم على علّتها، فإنّما يكون ذلك باستدلال ينتمي إلى الاستعمال الاعتباري للعقل، وليس إلى استعماله الطبيعي، لأن هـذا الأخير لا ينسب إلى أي علة الأشياء ذاتها (الجواهر) بل فقط ما يحصل، أعني حالاتها بوصفها حادثه أمپيريـاً. ولو كان بإمكاني أن أزعم أنّ الجوهر نفسه (المادة) حادث من حيث وجوده، لكان على ذلك أن يكون معرفة محض إعتباريّة للعقـل. لكن حتى عندمـا لا يدور الكـلام إلاّ على صـورة العالم وعلى نمط ربطه وتبدّله، فإنني لو أردت مع ذلك أن أستدل منه على علّة متميزة تمام التميّـز من العالم، فلنْ يكون ذلك سـوى حكم للعقل محض الاعْتبـاري، لأنّ الموضـوع لن يكون هنـا موضـوع تجربـة ممكنة. لكنّ مبدأ السببية الذي لا يصدق إلاّ في حقل التجـارب، والذي لا استعـمال له ولا حتى دلالة خارِجَه، سيكون هنا مُنْحَرِفاً عن قِصْدته كلياً.

والحال، إني أزعم أنّ كلّ المحاولات لاستعمالٍ محض اعتباري للعقل بصدد الإلهيات، هي محاولات عقيمة كليًّا، وهي بموجب قوامها الداخلي باطلة، ولا طائـل تحتها. ومن جهـة أخرى، إنّ مبادىء استعماله الطبيعي لا تؤدي إلى أيّ إلهيـات، وإنه بـالتالي إذا لم تُتّخـذ القوانـين الخلقية كأساس، أو إذا لم نستخدمها كمرشد، فإنّه لا يمكن أن يكون هناك أيّ إلهيات للعقل. ذلـك أنّ كلّ مبادىء الفاهمة التـأليفية هي ذات استعـمال محايث، في حـين أنّ معرفـة كائن أسمى تستلزم استعمالاً مفارقاً ليست فاهمتنـا معدّة لَـهُ. وحتّى يمكن لقانـون السببيّة الـذي يصدق أمپـيرياً، أن يؤدِّي إلى الكـائن الأول، يجب أنْ ينتمي هذا الكـائن إلى سلسلة موضـوعـات التجـربـة، لكنّـه سيكون عندئذ مشروطاً بدوره، شأنه شأن كلّ الظاهرات. لكنْ، حتى لو سُمِح لنا بالقفْز خـارج حدود التجربة بواسطة القانـون الدينـامي للصلة بين المسبَّبـات وأسبابهـا، فأيّ أفهـوم يمكن لهذه الطريقة أنْ تعطينا؟ إنّه ليس أفهوماً، وهيهاتِ أن يكون أفهومـاً عن كائنٍ أسمى، لأنّ التجـربة لا تقدِّم لنا قط أكبر المعلولات الممكنة بأسرها (بوصفه شاهداً على علّته). وإذا كـان من المسموح لنا، وفقط كي لا نترك أيّ فراغ في عقلنا، أن نمـلأ فجوة التعـينّ الشامـل هذه بمجـرد فكرة عن الكمال الأسمى والضرورة الأصلية، فيمكن أنْ يسلّم بـذلك ولا شـك بوصفـه مراعـاة لنا وليس يمكن قطّ حقاً أن يُطلب باسم أيّ دليل لا نزاع فيه. وعليه، قد يمكن للدليل اللاهـوتي الطبيعي أنْ يُعطي قوّة للأدلة الأخـرى (إن كان ثمـة من دليل)، إذْ يقـرن الاعْتبار مـع الحدس؛ إلاّ أنّـه بذاته يُهيّء بالأحرى الفاهمةَ للمعرفة الإلهيـة، ويعطيهـا في هذا الصـدد وجهةً صحيحـة وطبيعية أكثر مما يمكنه إنْجاز العمل لوحده.

نرى إذنْ، بذلك، أنّ المسائل الترسنْدالية لا تَسمح إلاّ بأجوبة تـرسنْداليـة، أعني، مستمدّة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منْ مجرّد أفاهيم قبْليـة من دون أيّ اختلاط أمْپيري؛ إلاّ أنّ السؤال هنا هـو تأليفي بـوضـوح، ويتطلب توسيعاً لمعرفتنا إلى ما بعد كلّ حدود التجربة، أعْني إنّه يرتفع حتى وجود كائن عليْـه أن يتناسب مع مجرّد الفكرة التي لدينا عنه، والتي لا يمكن لأيّ تجربة أنْ تساويها قط. والحال إنّ كلّ معرفة تأليفية قبلية، حسب أدلّتنا السابقة، ليست ممكنـة إلاّ بقدر مـا تعبّر عن الشروط الصـورية لتجـربةٍ ممكنـة، وبالتـالي ليس لكلّ المبـادىء سوى مصداقية مُحايِثـة، أعني أنها عـلى صلة فقط بموضوعات معرفة أمْپيرية أو بظاهـرات. ليس ثَمّة إذن، مـا يرتجى من الـطريقة الـترسنْداليـة في الإلهيات بالنسبة إلى مقصد العقل محض الاعتباري.

لكن، إذا كان المرء يريد أنْ يشكّك في كل أدلّـة التحليلات السـابقة، بـدل أنْ يترك نفسـه يُسلب القناعة بقوّة الأدلة المستعملة من زمن طويل، فـإنه ليس بـوسعه أنْ يـرفض تلبية مـطْلبي عندما أطلب منه أنْ يُبرِّر نفسه على الأقلّ في ما يخصّ الوسائـل والإيضاحـات التي بها يجـرؤ على تخطّي كلّ تجربة ممكنة بقوّة الأفكار وحدها. وأرجو أن أعفى من الإتيان بأدلّة جديدة أو بتعديـل الأدلّة القديمة. إذ علـى الرغم من أنّ ليس لديه هنا خيار كبير لأنّ كل الأدلّة محض النظرية تؤدي في النهاية إلى دليل واحد، أعني إلى الدليل الأنْطولوجي، وأنّه ليس عليّ إذنْ أنْ أخشى أنْ أكـون مُرهَقاً بغزارة المدافعين الدُغمائيين عن ذلك العقل المتحرّر من الحواس، وعـلى الرغم من أنّني لنْ أتراجع، بـالإضافـة إلى أنّني لا أريد، ومن دون أن أحسب نفسي بسبب ذلـك مصارعـاً عنيداً، أمام تحدي اكتشاف مغالطة خفيّة في كلّ محاولة من هذا النـوع، وتبديـد زعمها بـذلك؛ وبمـا أنّ الأمل بنجاح أفضل، لا يُفارِق كلياً قط أولئك الذين اعتادوا مـرّة على القنـاعة الـدُغمائيـة، فإنّي أصرّ عـلى هذا المـطلب الوحيـد العادل: أن تُسـوِّغ، بحجج عـامّة مستمـدة من طبيعة الفـاهمـة البشرية ومن كل المصادر المعرفية الأخرى، الطريقةُ التي يريد المرء أن يتبعها لتوسيع معرفته قبليـاً تماماً ولدفْعِها إلى نقـطة لا تكفي معها أيّ تجـربة ممكنـة، ولا أيّ وسيلة، وبالتـالي لضمان الـواقع الموضوعي لأيّ أفهوم نشكّله بأنفسنا. وأياً كانت طريقـة الفاهمـة في الوصـول إلى هذا الأفهـوم، فإن وجود موضوعه لا يمكن أن يَعثر عليه تحليلنا فيـه، لأنّ معرفـة وجود الشيء تقـوم بالضبط في أن يُطْرَح هذا الشيء خارج الفكرة. إلاّ أنّه من الممتنع كليّاً على المرء أنْ يخرج بذاته من أفهـوم، وأن يصل من دون اتباع الاقتـران الأمپيري (الـذي لا يُعطي لنـا قط إلاّ ظاهـرات) إلى اكتشاف موضوعات جديدة وكائنات مُفارِقة.

لكنْ، على الرغم من أنّ العقـل في استعمالـه محض الاعْتباري بعيـد جداً عن بلوغ مقصـد بمثل هذا الكِبَر، أعني وجود كـائن أسمى، فإن ذلـك لا يُنقِص من تلك الميزة الكبـيرة التي له في تصويب معرفته في حال أمْكن لهذه المعرفـة أن تُستمدّ من أيّ مكـان آخر، وفي أنْ يجعلهـا متفقة مع نفسها ومع كلّ مقصد معقول، وفي أنْ يُطهِّرها من كل ما يمكن أنْ يكون مضاداً لأفهوم كائن أصلي، وأنْ يستبعد منها كلّ اختلاط باقتصارات أمپيرية.

تبقى الإلهيات الترسندالية إذن، وعـلى الرغم من كـلّ نقصها، ذات استعـمال سالب مهم: فهي رقابة دائمة لعقلنا عندما لا ينشغل إلاّ بالأفكـار المحضة التي لا تقبـل لهذا السبب بـالضبط

بأيّ مقياس سوى المقياس الترسنْدالي. ذلك أنّه لو كان افتراض كائن أسمى وكاف إطلاقاً كعقل أسمى يُثبت مصداقيته دون تناقض من وجهة نظر أخرى قد تكون وجهة النظر العملية، لكان من الأهميّة بمكان كبير أنْ نُعينَ بدقة هذا الأفهوم بجانبه الترسنْدالي بوصفه أُفهوم الكائن الضروري وأكثر الكائنات واقعية، وأن نُنحّي عنه ما هو مضاد للواقع الأسمى وما ينتمي إلى مجرد الظاهرة (إلى التشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع) وأنْ نُلغي في الوقت نفسه كلّ المزاعم المضادّة سواءً كانت مُلْحِدة أم تأليهية أم مُشبِّهة؛ وهو أمر سهل جداً في مثل هذا النوع من الفحص النقدي، لأنّ الأسباب نفسها، التي تُرينا عجْز العقل البشري في موضع إثبات وجود مثل هذا الكائن، ستكفي بالضرورة أيضاً للتدليل على بطلان كل زعم مضادّ. إذْ من أين سيستمد المرء، بمجرد اعتبار العقل، رِئْيانَ أنْ ليس ثمّة من كائنٍ أسمى كمبدأ أوّل لكلّ شيء، أو أنّ أيًّا من هذه الصفات، التي نتصوّرها، وفقاً لمعلولاتها بوصفها مماثلة للوقائع الدينامية لكائن مفكِّر، لا تلائمه، أو أنّها في حال كانت تلائمه، يجب أنْ تخضع أيضاً إلى كلّ الاقتصارات التي تَفرِضها الحساسية حتماً على العقول التي نعرفها بالتجربة؟ يظلّ الكائن الأسمى إذن مجرّد أمْثَل للاستعمال محض الاعتباري للعقل، إنما أمْثَل خالٍ من العيب، وأُفهوم يَختِم ويتوِّج كلّ المعرفة البشرية. ولا يمكن للواقع الموضوعي لهذا الأفهوم، ولا شك، أنْ يُثبَت عن هذه الطريق، سوى أنّه لا يمكن كذلك أنْ يُهفَّت؛ وإذا كان ثَمّة إلهيّات أخلاقية قادرة على ملء هذه الفجوة، فإن الإلهيات الترسندالية التي لم تكن حتى الآن إلاّ احتمالية، ستُظهر عندها كَمْ هي لازمة بتعيينها أفهومها وبإخضاعها، لرقابة دائمة، العقلَ الذي غالباً ما يَخْضع للحساسية، والذي ليس دائماً على وِفاق مع أفكاره الخاصّة. فالضرورة، واللاتناهي، والوجود خارج العالم (لا كنفسٍ للعالم) والسرمدية من دون شروط الزمان، والحضور الكلّي من دون شروط المكان والقدرة الكلية، الخ... تلك محمولات محض ترْسِندالية، وبالتالي فإن أُفهومها الخالص، الذي لا غنىً لأيِّ إلهيات عنه، لا يمكن أن يُستمدَّ إلاّ من الإلهيات الترسنْدالية.

تذييل

الديالكتيك الترسندالي

في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل المحض

تؤدي كل محاولات العقل المحض الديالكتيكية لا إلى إثبات ما كنا قد دلّلنا عليه في التحليلات الترسندالية وحسب، عنيت أنّ كل استدلالاتنا التي تريد أنْ تقودنا خارج حقل التجربة الممكنة هي استدلالات مخادعة ومن دون أساس، بل أيضاً إلى تعليمنا هذه الخاصيّة: إن للعقل البشري ميلاً طبيعياً إلى تخطي هذه الحدود، وإنّ الأفكار الترسندالية طبيعية له بقدر ما هي المقولات للفاهمة، مع هذا الفارق الوحيد: إنّ هذه الأخيرة تؤدي إلى الحقيقة، أعني إلى تطابق أفاهيمها مع الشيء، في حين أنّ تلك لا تولّد سوى تراءٍ لا مفرّ منه، ويكاد لا يمكن لأقسى نقد أنْ يمنعه من أنْ يخدعنا.

وكل ما هـو ذو أساس في طبيعـة ملكاتنـا، يجب أنْ يكون وفقـاً لغايـة ومتفقاً مـع استعمالها المشروع، شرط أنْ يكـون بإمكـاننـا تجنّب سـوء فهم معـينّ واكتشـاف الـوجهـة الأصليـة لتلك الملكات. سيكون للأفكار الترسندالية إذن، على الأرجـح استعمالهـا الحسن، وبالتـالي استعمالها المُحايث، على الرغم من أنّه يمكنهـا فيما لـو أسيء فهم معناهـا واتُّخِذت بمثـابة أفـاهيم عن أشياء متحقّقة، أنْ تصبح عندئذ مفارِقة في التطبيق، وبذلك بالذات مخادعة. ذلك أنّه لا الفكرة بحـدّ ذاتها، بل استعمالها وحسب، هو ما يمكنه أنْ يكون بالنظر إلى مجموع التجربة الممكنة، مفـارِقاً أم مُحايثاً حسب تطبيق هذه الفكرة إما مباشرة على موضوع يفترض أنّه يتناسب معها، وإما فقط على استعمال الفاهمة بعامّة بالنظر إلى الموضوعات التي تهتمّ بهـا، وكل أغـلاط الخداع يجب أن تُنسب دائماً إلى عيْب في الحكم لا إلى الفاهمة ولا إلى العقل قط.

وليس للعقل صلة مباشرة البتة مع مـوضوع بـل فقط مع الفـاهمة وبـواسطتهـا مع استعمـاله الأمبيري الخاصّ. فهو لا يخلق إذن أيّ أفاهيم (عن الموضوعات) بل يُنظّمها فقط ويُضْفي عليها تلك الوحدة التي يمكن أنْ تكـون لها في أقصى اتساع ممكن، أعني بـالنسبة إلى جملة السلسـلات التي لا تنظر الفاهمة إليها قط، بل تهتمّ فقط بالاقتران الذي به تُنشأ أينما كان سلسـلات الشروط وفقاً لأفاهيم. ليس للعقل إذن من موضوع أصلاً، سـوى الفاهمـة واستعمالهـا وفقاً لغـاية؛ وكـما توحِّد هذه بأفاهيم المتنوِّعَ في الموضوع، كذلك يـوحِّد العقـل، من جهته بـأفكار متنـوِّعَ الأفاهيم مقترحاً وحدة جمْعية معيّنة بمثابة هدف لأفعال الفاهمـة التي ليس عليها من دون ذلـك أنْ تهتم إلاّ بالوحدة التوْزيعية.

وعليه، فإنّي أزعم: ليس للأفكار الترْسنْدالية أيُّ استعمال إنشـائي البتّة، كـما لو أنّ أفـاهيم لموضوعـات معيّنة كـانت معطاة بذلك؛ وهي في حـال فهمناهـا على هـذا النحو، مجـرّد أفاهيم مماحِكة (ديالكتيكية)؛ إلاّ أنّ لها في المقابل استعمالاً تنظيمياً ممتازاً وضرورياً بشكـل لا غنى عنه، وهو توجيه الفاهمة باتجـاه هدف معـين بحيث تلتقي الخطوط المـوجِّهة لجميـع قواعـدها في نقـطةٍ تصلح لـتزويـدهـا بـأكـبر وحـدة، وبـأقصى اتّسـاع، عـلى الـرغم من أنّها مجـرد فكرة (focus imaginarus)[*] أي نقطة لا تنطلق منها الأفاهيم الفاهمية حقّاً لأنها تقع كلياً خارج حدود التجربـة الممكنـة. والحال إنـه يتولـد عن ذلك، بـالنسبة إلينـا، وهمٌ أن هذه الخـطوط تبدو منـطلقـة من موضوع هو نفسه خارج حقل المعرفة الأمبيرية الممكنـة (على غـرار ما تُـرى الأشياء خلف سـطح المرآة)؛ لكنّ هذا السراب (الذي يمكن مع ذلك أن نمنعه من خـداعنا) يـظلّ ضرورياً بشكـل لا مفرّ منه عندما نريد أنْ نرى بالإضافة إلى الموضوعـات الموجـودة أمام أعْيننـا تلك الموجـودة بعيداً وراء ظهرنا في الوقت نفسه، أعني، في الحالة الراهنة، عندما نريد أنْ نـدفع الفـاهمة إلى مـا بعد كلّ تجربة معطاة، (تشكل جزءاً من كل تجربة ممكنة) ونـدربها بـذلك عـلى أن تتخذ أكـبر وأقصى اتساع ممكن.

وإذا ألقينا نظرة على مجموع معارفنا الفاهمية، نجد أن ما هو من نصيب العقل الخاص، وما

(*) مركز خيالي

يسعى إلى تحقيقه، هو سستمةالمعرفة، أعني ترابطها بناءً على مبدأ. وتفترض وحدة العقل هذه أبداً فكرة، أعني فكرة عن صورة ((كل)) للمعرفة تسبق المعرفة المتعيّنة للأجزاء، وتتضمن الشروط اللازمة لكي نُعيِّن قبلياً لكلّ جزء موضعه وعلاقته بالباقي. تصادر هذ الفكرة إذنْ، على وحدة كاملة لمعرفة الفاهمة، تجعل منها لا مجرّد مجمّع عرضي، بل سستاماً مترابطاً وفقاً لقوانين ضرورية. ولا يمكن أنْ نقول أصلاً إنّ هذه الفكرة هي أفهوم عن شيء بل أفهوم عن الوحدة الشاملة لهذه الأفاهيم، ووحدة تصلح كقاعدة للفاهمة. ولا نستمدّ هذه الضروب من الأفاهيم العقلية من الطبيعة، بل نحن نسأل الطبيعة وفقاً لهذه الأفكار، ونَعُدّ معرفتنا ناقصة طالما أنّها ليست مطابقة لها؛ فنحن نعترف أنّه من الصعب العثور على تُراب محض وماء محض وهواء محض الخ... ومع ذلك، نحن بحاجة إلى أفاهيم هذه الأشياء (التي لا أصل لها فيما يخصّ محضيتها الكاملة إلاّ في العقل) من أجل أن نُعيِّن بدقّة حصّة كلٍّ من هذه الأسباب الطبيعية في الظاهرة؛ وهكذا نختزل كل المواد إلى أتْربة (ونوعاً ما إلى مجرّد وزن) وأملاح ومواد مشتعلة (هي بمثابة القوة) وأخيراً إلى ماء وهواء، ونختزلها إلى قاطرات (إلى آلات بواسطتها تفعل العناصر السابقة) كما نفسّر التفاعلات الكيميائية للمواد فيما بيْنها وفقاً لفكرة الآلية. ذلك أنه على الرغم من أنّنا لا نتكلم حقاً على هذا النحو، إلاّ أنّ مثل ذلك التأثير للعقل على تقسيمات الطبيعيّين يُرى بسهولة بالغة.

وإذا كان العقل القدرة على اشتقاق الجزئي من الكلي، فإنّ ثمة واحداً من أمْرين. إمّا أنّ الكلي يقيني في ذاته سلفاً ومعطى ولا يلزم سوى حكم للإدراج، فيكون الجزئي متعيناً لذلك بالضروري. وأسمّي هذا، الاستعمال اليقيني للعقل. وإما أن يكون الكلي مسلماً به فقط إحتمالياً، ويكون مجرد فكرة، فالجزئي يقيني لكن كلّية القاعدة من أجل هذا الاستنتاج ما تزال مشكلة؛ وفي هذه الحالة، نُقرِّب من القاعدة حالات جزئية كثيرة كلّها يقينية كي نرى إنْ كانت تنتج عنها. فإذا تراءى لنا أنّ كلّ الحالات الجزئية التي يمكن أنْ تعطى تنجم عنها، نستدلّ على كليّة القاعدة، ثُمّ من هذه القاعدة على كلّ الحالات غير المعطاة في ذاتها. وأسمّي هذا، الاستعمال الشرطي (*) للعقل.

والاستعمال الشرطي للعقل الذي يتأسّس على أفكار نحسبها بمثابة أفاهيم إحتمالية، هو غير إنشائي أصلاً، أعني أنّه ليس من النوع الذي يمكن أن نستنتج منه، إذا ما حاكمنا بكل صراحة، حقيقة القاعدة الكليّة التي تحسب بمثابة فرْض. إذ من أين لنا أنْ نعلم كلّ النتائج الممكنة التي، إذْ تُشتق من المبدأ نفسه، تدلّل على كليّته؟ وهو ليس سوى استعمال تنظيمي، أعني أنّه يصلح فقط لتوحيد المعارف الجزئية قدر الإمكان ولتقريب القاعدة من الكليّة من خلال ذلك.

موضوع الاستعمال الشرطي للعقل هو إذن، الوحدة السستامية لمعارف الفاهمة، وحدة هي

(*) = hypothetische، ويمكن القول. الفَرْضيّ، لكنّي قلت. الشَّرطيّ عطفاً على الأحكام الشرطية: إذا... فإنّ.. (م. و.).

المحك لحقيقة القواعد. إلاّ أنّ الوحدة السستاميّة (كمجرد فكرة) ليس سوى وحدة مُسقطة يجب أن نَنظر إليها لا كمعطاة بل كاحتمالية، وبوصفها تُستخدم لإيجاد مبدأ للمتنوع وللاستعمال الفاهمي الجزئي، ولكي توجّه بذلك هذا الأخير نحو الحالات التي ليست معطاة ولتجعله مترابطاً.

لكنْ، نرى بذلك أنّ الوحْدة السستاميّة أو العقليّة للمعارف الفاهمية المتنوعة، هي مجرد مبدأ منطقي، يساعد الفاهمة، حيث لا يمكنها أنْ تتوصّل لوحدها إلى إقامة قواعد، بأفكار. ويدفع، في الوقت نفسه، تنوّع قواعدها إلى الائتلاف تحت مبدأ (وحدة سستامية)، وبذلك إلى ترابط متسع قدر الامكان. أمّا تقرير: هل قِوام الموضوعات أمْ قوام الفاهمة التي تَعْرِفُها كموضوعات هو المُهيَّأ في ذاته للوحدة السستامية، وهل يُمكننا أنْ نصادر عليها قبلياً نوعاً من المصادرة من دون أن نأخذ بالحسبان مثل هذا الفَرْض للعقل، وأن نقول بالتالي، إنّ كل المعارف الممكنة للفاهمة (بما فيها المعارف الأمْپيرية) لها وحدة العقل وتخضع لمبادىء مشتركة يمكن أن تُشتقّ منها رغم تنوعها: فسيكون مبدأً ترسنْدالياً للعقل، يجعل الوحدة السستامية ضرورية لا بطريقة ذاتية ومنطقية وكمنهج وحسب، بل بطريقة موضوعية.

ونشرح ذلك بحالة من حالات استعمال العقل: يوجد بين مختلف ضروب الوحدة وفقاً لأفاهيم الفاهمة، وحدة سببيّة الجوهر التي تسمّى ملكة. وتُظهر الظاهرات المختلفة لجوهر بعينه، للوهلة الأولى، من التغاير إلى درجة أنه يجب أن نبدأ بافتراض عدد من ملكات هذا الجوهر يضاهي تقريباً ما يظهر فيه من مسبّبات، كما في الذهن البشري: الإحساس والوعي والمخيِّلة والذاكرة والذكاء وملكة التمييز واللذة والرغبة الخ. . . ويوصي شعار منطقي بأن نحصر في البداية قدر الإمكان هذا التنوع الظاهر، لاكتشاف الهوية الخفية بالمقارنة وبالبحث، مثلاً، عما إذا لم تكن المخيِّلة مقرونة بالوعي ذاكرةً وذكاءً وتمييزاً، بل ربما فاهمة وعقلاً. وفكرة ملكة أساسية التي لا يُثبت المنطق قطّ وجودها، هي، على الأقل، احتمال لتصوّر تنوّع الملكات تصوراً سستامياً؛ ويتطلّب المبدأ المنطقي للعقل أن نحقّق قدر الإمكان هذه الوحدة. وكلّما كانت ظاهرات هذه الملكة هِيّ هِيّ ظاهرات تلك، كلما كان من المحتمل أنْ لا تكون سوى مظاهر لملكة وحيدة بعينها، يمكن أن تسمى بالمقارنة ملكتها الأساسية. وتتبع الطريقة نفسها بالنسبة إلى الباقي.

ويجب على الملكات الأساسيّة المقارنة، أن تُقارن هي بدورها من أجل أن نقرّ بها، بعد أن نكتشف توافقها، في ملكة أساسية جذرية وحيدة أيْ مطلقة. لكنْ هذه الوحدة العقلية، هي مجرد وحدة فَرْضيّة. فنحن لا نزعم أنّ مثل تلك الوحدة يجب أنْ توجد بالفعل، بل إنه يجب أن نبحث عنها من أجل مصلحة العقل، أعني من أجل أن نقيم مبادىء معينة للقواعد المختلفة التي يمكن للتجربة أن تعطيها، وإنه يجب بذلك حيث يكون ذلك ممكناً إدخال الوحدة السستامية إلى المعرفة.

لكنّنا نرى، بالانتباه إلى استعمال الفاهمة الترسندالي، أنّ فكرة ملكة أساسية بعامة بوصفها مجرد احتمال ليست معدّة للاستعمال الشرطي وحسب، بل تدعي واقعاً موضوعياً به يُصادر على

الوحدة السستامية لمختلف ملكات الجوهر، وعنه ينشأ مبدأ يقيني للعقل. إذْ من قبل أن نبحث عن توافق الملكات المختلفة، وحتى بعد أن نكون قد فشلنا في المحاولات من أجل اكتشافه، نفترض مع ذلك أنه يجب أن يكون هناك توافق من هذا النوع؛ وليس ذلك بسبب وحدة الجوهر وحسب كما في الحالة المذكورة، بل إن العقل يفترض الوحدة السستامية لمختلف القوى حتى حيث توجد جواهر كثيرة رغم كونها متجانسة إلى حدّ ما كما في المادة بعامة، لأن القوانين الجزئية للطبيعة تندرج تحت قوانين أكثر عمومية، ولأنّ اقتصاد المبادىء لا يَبْقى مبدأ إقتصادياً للعقل وحسب، بل يصير قانوناً جوّانياً للطبيعة

ولا نرى بالفعل، كيف أن مبدأ منطقياً للوحدة العقلية للقواعد، يمكن أن يوجد إذا لم نفترض مبدأ ترسندالياً بفضله يسلّم قبلياً بتلك الوحدة السستامية بوصفها ملازمة للأشياء نفسها، كوحدة ضرورية. إذْ بأيّ حق يمكن للعقل أن يريد في استعماله المنطقي أن ينظر إلى تنوع القوى التي تعرِّفنا إليها الطبيعة بوصفها وحدة خفيّة وحسب، ويشتقّها من ملكة أساسية ما، هذا إنْ وُجدت فيه، لو جاز له أن يعترف بأنه من الممكن أيضاً أنْ تكون كل الملكات متغايرة وأن لا تكون وحدة اشتقاقها السستامية مطابقة للطبيعة؟ لأنّه سيتصرف عندئذ ضد قِصْدته، إذْ يقترح على نفسه، كهدف، فكرةً مناقضة كليًّا لقوام الطبيعة، ولا يمكن القول أيضاً، إنّه استمدّ الوحدة بدءاً من قوام الطبيعة الحادث وفقاً لمبادىء العقل. ذلك أنّ قانون العقل، الذي يريد أن نبحث عنها، هو قانون ضروري لأنّه من دونه لا يكون ثمة من عقل، ومن دون عقل لا استعمال مترابطاً للفاهمة، ومن دون هذا الإستعمال، لا علامة كافية للحقيقة الأمبيرية، وأنه علينا بالتالي، بالنظر إلى هذا الاستعمال، أن نفترض الوحدة السستامية للطبيعة بوصفها وحدة ذات مصداقية موضوعية ووحدة ضرورية.

ونجد هذا الافتراض الترسندالي مختبئاً أيضاً بشكل مدهش في مبادىء الفلاسفة، مع أنّهم لم يكتشفوه دائماً، أو لم يعترفوا لأنفسهم به. فإنْ لا تستبعد كلّ تنوعات الأشياء الفردية هُوِيّة النوع، وأن يكون على مختلف الأنواع أنْ تُحسب بمثابة التَعينات المختلفة لعدد قليل من **الأجناس**، وأنْ تحسب هذه كمشتقّة من أصناف أرفع أيضاً؟ وانْ يجب بالتالي أن نبحث عن وحدة سستامية معيّنة لكل الأفاهيم الأمْبيرية الممكنة من حيث يمكن أن تُشتَق من أفاهيم أرفع وأعمّ، فإن ذلك كلّه قاعدة مدرسيّة أو مبدأ منطقي، من دونه لا استعمال للعقل. لأنه لا يمكننا أنْ نستدل من الكلّي على الجزئي إلاّ بقدر ما نتخذ، كأساس، الخصائص الكلّية للأشياء الذي تدخل تحتها الخصائص الجزئية.

لكنْ، أنْ يوجد مثل هذا الإنسجام في الطبيعة أيضاً، فإنّ ذلك ما يفترضه الفلاسفة في القاعدة المدرسية المعروفة: إنّما يجب أنْ لا نُكثِر من المقدّمات (المبادىء) أكثر مما هو ضروري (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda)(*). ويعني ذلك: إنّ طبيعة الأشياء نفسها

(*) (يجب ألاّ نُكثر من الكائنات التي هي بالضرورة).

تعرض مادة للوحدة العقلية، وإنّ التنوّع اللامتناهي في الظاهـر، يجب أنْ لا يمنعنا من أنْ نخمِّن وراءه وحدة الخصائص الأساسية التي لا يمكن للتنـوع أنْ يُشتق منها إلاّ بقـدر مـا هنـالـك من تعيينات. وعلى الرغم من أن هذه الوحدة هي مجرد فكرة، فقد بُحث عنها في كل زمان بقدر من الحماس، تقرّر معه لا تشجيع الـرغبة في بلوغهـا بل بالأحرى تخفيفهـا. وإنه لأمـر كثير بـالنسبة للكيميائيين أنْ يكونوا استطاعوا إحالة كلّ الأملاح إلى نـوعين رئيسيـين: الحوامض والقلويّـات، وهم يحاولون أنْ لا يروا في هذا الفرق سوى تنويع أو مظاهر مختلفـة لمادة أصليّـة واحدة بعينهـا. وقد جرت محاولة إحالة كل أنواع الأتْربة تدريجياً إلى ثلاثة، وأخيراً إلى إثنين (مادة الصخور ومادة المعـادن) لكنْ، لم يمكنهم، إذْ لم يرضهم ذلـك بعـد، أنْ يتخلوا عن فكـرة تخْمـين جنْس واحـد خلف هذه الأنواع، بل مبدأً مُشترك وحيد للأتربـة والأملاح. ولـربما يُـظن أنّ تلك وسيلة محض إقتصادية للعقل، ليوفِّر على نفسـه العناء قـدر الإمكان، ومحـاولة فرْضيّة تـطبع عنـدما تنجـح، وبالضبط بهذه الوحدة، مبدأ التفسير المفـترض بطابـع الإحتمال. لكنـه من السهل أنْ نفـرِّق مثل هذا القصد المُغْرِض عن الفكرة التي يَفْترِض كلّ واحد بموجبهـا أنَّ تلك الوحـدة العقلية مـطابقة للطبيعة نفسها، وأن العقـل هنا لا يستعـطي، بل عـلى العكس يأمـر، على الـرغم من أنه ليس بوسعه أن يعيِّن حدود تلك الوحدة.

لو كان بين الظاهـرات التي تعرض لنـا مثل هـذا القدر من الإختـلاف، لا أقول من حيث الصّورة (لأنّها قد تكون متشابهة بذلـك) بل من حيث المضمـون، أعني من حيث تنوّع المـاهيّات الموجودة، هذا القدر الكبير إلى درجة لا تستطيع معها أثْقب فاهمة بشريّة أنْ تجد بينهـا، إذ تقارن بعضها ببعض، أدنى شَبَه (وتلك حـالة يمكن بـالطبـع تفكيرهـا) لما كـان هناك أيّ مجـال لقانـون الأجناس، بل لما كان هناك أفهوم عن الجنس أو أفهوم بعامة، ولما كان هناك بـالتالي فـاهمة، لأنّ لا شغل للفاهمة، إلاّ مع هذه الأفاهيم. يفترض مبدأ الأجناس المنطقي إذن، مبدأ ترسندالياً كيْ يمكنه أن يطبِّق على الطبيعة (التي لا أفهم بها هنـا سوى المـوضوعـات المعطاة لنـا). وحسـب هذا المبدأ، التجانس مفـترض بالضرورة في متنـوّع تجربـة ممكنة (عـلى الرغم من أنّـه لا يمكننا تعيـين درجته قبلياً) وإلاّ لن يكون هناك أفاهيم أمْبيرية ولا تجربة ممكنة بالتالي.

ويضاد مبدأ الأجناس المنطقي، الذي يصادر على الهُويّة، مبدأ آخر هو مبدأ الأنواع الذي به حاجة رغم اتفاق الأشياء تحت جنس واحد، إلى تنوّعها واختلافها، والذي يملي على الفاهمة بـأن تكـون متنبِّهة إلى الأنـواع بقدر تنبهها إلى الأجناس. وهـذا المبدأ (مبـدأ الثُقوب أو القـدرة على التمييـز) يلطِّف كثيراً من خِفّـة المبدأ الأول (مبـدأ الذكـاء)، ويُظهـر العقل هنـا غَرَضـاً تنازعياً مزدوجاً. من جهة غَرَض الماصَدَق (الكليّة) بالنظر إلى الأجناس، ومن جهة أخرى غرض المفهوم (التعيين) بقصد تنويع الأنواع، لأنّ الفاهمة في الحالة الأولى تفكِّر كثيـراً تحت أفاهيمهـا، في حين أنها في الحالة الثانية تفكر أكثر في كلٍّ منها. وهذا التنازع يَبْرز حتى في أنماط التفكـير المتنوِّعـة جداً عند الطبيعيين. فبعضهم (النظريّون منهم بخاصة)، وهم أعداء التغاير إن صح القول، يسعـون دائماً إلى رؤية الجنس، في حين أنّ الآخرين (وبخاصة أصحاب الرؤوس الأمبيرية) يشتغلون بـلا

توقف على تقسيم الطبيعة إلى كثرة من التنوّعات نكاد نيْأس معها من الحكم على الظاهرات بموجب مبادىء كليّة.

وهذا الطريقة الأخيرة في التفكير تتأسّس بالتأكيد أيضاً على مبدأ منطقي قصده التمامية السستامية لكل المعارف؛ وهو ما أصبو إليه عندما أبدأ بالجنس وأهبط إلى المتنوِّع الذي يمكن أن يكون متضمَّناً فيه، وأحاول بذلك أنْ أعطي اتساعاً للسستام، شأني في ذلك، شأني في الحالة الأولى حيث كنت أحاول أنْ أُضفي عليه البساطة بالصعود إلى الجنس. ذلك أنّ فلك الأفهوم الذي يدل على جنس، شأنه شأن المكان الذي يمكن أنْ تشغله مادة، ليس بوسعه أنْ يُرينا إلى أيّ مدى يمكن أنْ تذهب قسمة الجنس. فكلّ جنس يتطلّب إذن أنواعاً مختلفة تتطلب بدورها أنواعاً دُنيا مختلفة؛ وبما أنّه لا يوجد أيّ نوع من هذه الأخيرة، ليس له بدوره ودائماً فلك (ما صَدَق بوصفه conceptus communis) فإنّ العقل يريد في كل توسّعه أنْ لا يُعَدَّ أيَّ نوع في ذاته بمثابة النوع الأخير. لأنّه لما كان كلّ نوع هو أبداً أفهوم لا يتضمن في ذاته إلّا ما هو مشترك مع أشياء مختلفة، فإنّ هذا الأفهوم لا يمكن أنْ يتعين تماماً، ولا يمكنه من ثَمَّ أن يكون على صلة بفرد، ويجب بالتالي أنْ يتضمن أبداً تحته أفاهيم أخرى، أعني أنواعاً دنيا، وقانون التنويع هذا يمكن أنْ يُعبِّر عنه على هذا النحو: entium varietates non temere esse minuenda(*).

ونرى بسهولة أنّ هذا القانون المنطقي، لن يكون له معنى وتطبيق إنْ لم يكن مؤسساً على قانون التنويع الترسندالي. ولا يتطلب هذا القانون بالطبع من الأشياء التي يمكن أن تصير موضوعات لنا لا تناهياً متحققاً بالنظر إلى التنوعات؛ لأن المبدأ المنطقي، من حيث يقتصر على زعم لا تعيّن الفلك المنطقي بالنظر إلى القسمة الممكنة، لا يدعو إلى ذلك، إلّا أنه يَفْرض مع ذلك على الفاهمة أنْ تبحث تحت كلّ نوع يَمْثُل لنا عن أنواع دنيا، وتحت كلّ اختلاف عن اختلافات أصغر بعد، لأنّه إنْ لم يكن هناك أفاهيم دنيا، فلن يكون هناك أيضاً أفاهيم عليا. والحال، إنّ الفاهمة لا تعرف شيئاً إلّا بأفاهيم، وبالتالي ومهما ذهبتْ بعيداً في القسمة، فإنّها لن تعرف قط بمجرد حدس، بل أبداً ومن جديد بأفاهيم دنيا. وتتطلب معرفة الظاهرات في تعيّنها الشامل (غير الممكن إلّا بالفاهمة) تنوعاً متّصلاً باستمرار لأفاهيمها، وتقدماً ثابتاً نحو الاختلافات التي تبقى أبداً، إنما التي نهملها في أفهوم النوع ونهملها أكثر أيضاً في أُفهوم الجنس.

ولا يمكن لقانون التنْويع هذا أن يُستمدّ من التجربة، لأنه لن يكون بوسعها أن تعطينا آفاقاً بمثل ذلك الإتّساع. إذْ سرعان ما يتوقّف التنويع الأمبيري في تمييز المتنوع حين لا يقوده قانون التنويع الترسنْدالي الذي، إذْ يسبقه كمبدأ للعقل، يدفعه إلى البحث عن ذلك التنوع وإلى تخمينه أبداً على الرغم من أنه لا يظهر للحواس. فمن أجل اكتشاف أن ثمة أتْربة ممتصّة لأنواع مختلفة (كالأتربة الكلسية والموريانية(**))، كان يلزم قاعدة سابقة للعقل، تقترح على الفاهمة مسألة البحث

(*) يجب أن لا ننْقِص تنوّع الكائنات.

(**) من الموريان، وهو الاسم القديم للكلوردريك (م. و).

عن الإختلاف، بافتراض أنّ الطبيعة هي من الغنى بما يسمح بتخمينه. ذلك أنّه لا فاهمة بالنسبة إلينا إنْ لم نفترض الفروقات في الطبيعة، مثلما أنّ الفاهمة لا تكون أيضاً ممكنة إلّا بشرط أنْ يكون تجانس بين موضوعاتها، لأنّ تنوع ما يمكن أنْ يُضمّ تحت أفهوم هو بالضبط ما يشكل استعمال هذا الأفهوم وشاغل الفاهمة.

يهيء العقل إذن للفاهمة حقلها: 1) ـ بمبدأ **تجانس** المتنوع تحت أجناس عليا، 2) ـ بمبدأ **تنوع** المتجانس تحت أنواع دنيا. ولكي ينجز الوحدة السستامية يضيف أيضاً، 3) ـ قانون **تعاطف** كل الأفاهيم، أعني قانوناً يأمر بالانتقال المتصل من نوع إلى آخر بالزيادة التدريجية للتنوع. ويمكن أنْ نسمي هذه المبادىء: مبادىء **تجانس الصور وتنوّعها واتّصالها**، وينتج الأخير عن التوحيد الذي نقوم به بين الأثنينْ الأوّلينْ عندما، بارتفاعنا إلى أجناس أعلى كما بهبوطنا إلى أنواع أدنى، نُنجز الترابط السستامي في الفكرة؛ ذلك أن جميع المتنوِّعات ستُنْسب بعضاً إلى بعض عندئذ لأنّها ستشتق جميعها من جنس أسمى وحيد، مروراً بكلّ درجات التعينّ المتّسع.

ويمكن جعل الوحدة السستامية للمبادىء المنطقية الثلاثة محسوسة بالنسبة إلينا على النحو التالي: يمكن عدّ كلّ أفهوم بمثابة نقطة لها أفقها، شأنها شأن النقطة التي يقف فيها مشاهد، أعني، إن مجموعة من الأشياء يمكن أن تُتصوَّر من هذه النقطة وأنْ تُطالَع بالْعَين. ويجب داخل هذا الأفق أن يكون بالإمكان أنْ تُعطى مجموعة لا متناهية من النقاط لكلّ منها بدوره أفقه الأضيق. أعني، أن يتضمن كل نوع أنواعاً دنيا حسب مبدأ التنوّع، وأنْ لا يتقوّم الأفق المنطقي إلّا من آفاق أصغر (من أنواع دنيا)، لا من نقاط من دون أيّ ما صَدَق (من أفراد). لكن، يمكن أن نتصور لآفاق مختلفة، أعني لأجناس متعيّنة بما يعادلها من أفاهيم، أفقاً مشتركاً يمكن منه أن نضمّها كلّها كما من نقطة مركزية، فيكون لنا جنس أعلى، إلى أنْ نصل أخيراً إلى الجنس الأسمى الذي هو الأفق الكلّي والحقيقي والذي يتعينّ من وجهة نظر الأفهوم الأسمى، ويتضمّن في ذاته كلّ تنوّع كالأجناس والأنواع والأنواع الدنيا.

إلى نقطة النظر الأسمى هذه يؤدي بي مبدأ التجانس، في حين أن مبدأ التنوع يؤدي بي إلى كل نقاط النظر الدنيا وإلى أكبر تنوع لها. لكن بما أنّه على هذا النحو، لا فراغ في الماصَدَق الكلّي لجميع الأفاهيم الممكنة، وبما أنه، خارج هذا الماصدق، لا يمكن أنْ يوجد شيء، فإنّ افتراض هذا الأفق العام وانقسامه الشامل يؤدي إلى هذا المبدأ: non datur vacuum formarum(*) أعني إنه لا أجناس أصلية وأولية منعزلة ومنفصلة بعضها عن بعض (بفراغ متوسط) بل إن كل الأجناس المتنوِّعة ليست سوى اقتسام جنس واحد أعلى وكلي. وعن هذا المبدأ، النتيجة اللامتوسطة هذه: datur continuum formarum(**)، أعني، إنّ كل اختلافات الأنواع يجاور بعضها بعضاً بالتبادل، ولا تسمح بأيّ انتقال بالقفْز من نوع إلى آخر، بل فقط مروراً بكلّ درجات الاختلاف الدنيا، التي وحدها تشكّل انتقالاً من نوع إلى آخر؛ وبكلمة: لا أنواع ولا

(*) صور الفراغ ليست معطاة.

(**) صور الاتصال معطاة.

أنـواع دنيا (في أفهـوم العقل) هي أقـرب الأنواع بعضـاً من بعض، بل ثمّـة أبداً أنـواع وسيـطة ممكنة، اختلافها عن الأولى والثانية أصغر من اختلاف هاتين فيما بينهما.

يمنعنا القانون الأوّل إذن من أن نضيع في غمرة اختلاف متنـوع الأجناس الأصليـة، ويوصي بالتجانس، أمّا الثاني فعلى العكس، يحدّ من هذا الميْل نحو التجانس ويـأمرنـا بالتمييـز إلى أنواع دنيا قبل أن نلتفت بأفهومنا الكلي صوب الأفراد. ويـوحّد الثـالث بين الاثنـين السابقـين مُوصِيـاً بالتجانس حتى في أقصى التنوّع بالانتقال التدريجي من نوع إلى آخر مما يشير إلى نـوع من القرابـة بين مختلف الفروع من حيث تنبثق بأسرها عن جذع واحد.

لكنّ قانون الإتصال النوعي هذا (*)(formarum logicarum) يفترض قانوناً ترسنْـدالياً (lex continui in natura)(**) من دونه لا تفعل تلك الوصيّة سـوى أن تُضلّل استعمال الفـاهمة التي قـد تسْلك طريقاً معاكسة تماماً للطبيعـة. يجب أنْ يستند هـذا القانـون إذن، إلى مبادىء تـرسنْداليـة محضـة، لا إلى مبادىء أمپيرية. لأنّـه في هـذه الحـالـة الأخـيرة سـوف لن يـأتي إلاّ متـأخـراً عن السساتيم، في حين أنّه هو أوّل ما يولّد ما هو سستامي في معرفة الطبيعة. ولا يوجد أيضـاً خلف هذه القوانين مقاصد من أيّ نوع لمَحْضها قوّة التجريب، بعدِّها مجرد محـاولات، على الـرغم من أنّ هذا الترابط حين يظهر، يقدم لنـا حقاً سبباً قويـاً لكي نحسب الوحـدة المفكّرة فرْضاً، بمثابة وحدة مدعمة، ولكيّ يكون لها بالتالي، في هذا المقصد أيضاً، فائدتها. بل إنّـه من الواضـح أنها تحكم على اقتصاد الأسباب الأولى، وتنوع المسبَّبات كنتيجة لذلك وعلى تعاطف أعضاء الطبيعة، تحكم عليها بوصفها مبادىء عقلية في ذاتها ومطابقة للطبيعـة، وتوصي إذن بهـذه المبادىء مبـاشرة وليس كوسائل للمنهج وحسب.

إلاّ أننا نرى بسهـولة أن اتصـال الصور هـذا هو مجـرد فكرة لا يمكن لنـا قط أن نشير إلى مـوضوع يناسبها في التجربة، لا لأن الأنواع في الطبيعة منقسمة حقـاً، ولا لأنها بالتـالي يجب أن تشكل في ذاتها (***)quantum discretum، ولا لأنه لو كان التقدم التدريجي في تعاطفها متصلاً، لوجب أيضاً أن يتضمن لا تناهياً حقيقيـاً من الأطراف الـوسيطة بـين نوعـين معطيـين وهو أمـر مستحيل؛ لا لذلك وحسب بل أيضاً لأنّه لا يمكننا أنْ نقيم بهـذا القانـون أيّ استعمال أمْپـيري متعين، لأنه لا يدلنا إلى أيّ علاقة للتعاطف، تصلح للبحث عن تتالي تنوعها المندرج، مظهـرة لنا إلى أيّ حـد يمكن أن نصل، ولأنه يقتصر، على العكس، على إعطائنا إشارة عامـة بأنـه يجب علينا أنْ نبحث عنه.

فـإذا قبلنا الآن تـرتيب هذه المبـادىء لكيّ نَصُفَّها وفقـاً للاستعـمال التجربي، فـإن مبـادىء الوحدة السستامية يمكن أن تقوم على هذا النحو: تنوع، تعاطف، وحـدة؛ إنما يعـدّ كلّ واحـدة

(*) الصور المنطقية.
(**) قانون الاتصال في الطبيعة.
(***) كمّاً متميّزاً.

بمثابة فكرة في أسمى درجات تماميّتها. فالعقل يفترض المعارف الفاهمية التي تُطَبَّق مباشرة على التجربة، ويبحث عن وحدتها وفقاً لأفكار، وتذهب هذه الوحدة إلى أبعد بكثير مما يمكن أنْ تصل التجربة. فتعاطف المتنوع، رغم اختلافه، تحت مبدأ للوحدة لا يخصّ الأشياء وحسب، بل يخص أكثر خصائص الأشياء وملكاتها. وعليه عندما يعطى لنا، على سبيل المثال، مسار الكواكب بوصفه دائرياً في تجربة (لم تصوّب بعد تماماً) ونجد فروقات، فسنخمّن أنّ هذه الفروقات تعود إلى ما يمكن أنْ يحوّل الدائرة إلى واحد من تلك المسارات المفترضة بجعلها تمرّ بفعل قانون ثابت بكلّ الدرجات الوسيطة إلى ما لا نهاية، أعني إنّ حركات الكواكب غير الدائرية، والتي تقترب نوعاً من الاقتراب من خصائص الدائرة، تقع في الإهليلج. وتُظهر الشُهب اختلافاً أكبر أيضاً في أفْلاكها لأنّها (بقدر ما تسمح المشاهدة بالحكم على ذلك) لا تتحرك في دائرة؛ لكنّنا نُخمِّن لها حركة قَطْعٍ مكافىء قريب من الإهليلج، فلا يمكن أنْ تميّز منه في كلّ ملاحظاتنا عندما يكون القطر الأكبر للإهْليلج واسعاً جداً. وهكذا نصل بتوجيهٍ من تلك المبادىء إلى وحدة الأجناس في شكل هذه الأفلاك ومنها إلى أبعد، إلى وحدة أسباب كلّ قوانين حركتها (التجاذب)؛ وانطلاقاً من ذلك نوسّع أبحاثنا محاولين أنْ نفسرِّ بالمبدأ نفسه كلّ التنوّعات وكلّ الإختراقات الظاهرة لتلك القواعد. وأخيراً نضيف أكثر مما يمكن للتجربة يوماً أنْ تُثْبت، كما عندما نذهب بناءً على قواعد التعاطف إلى حدّ تصور مجرى قَطْعي زائد للشهب فيه تُغادر هذه الأجسام كليًّا نظامنا الشمسي، وبذهابها من شمس إلى شمس، توحِّد في مجراها أبعد الأجزاء في سستامٍ للعالم من دون حدود بالنسبة إلينا، وتربطه قوة محرّكة واحدة بعينها.

وما يُثير الإهتمام في هذه المبادىء، وما وحده أيضاً يشغلنا هو أنها تبدو ترْسنْدالية، وأنها: على الرغم من كونها لا تتضمن سوى مجرد أفكار لإنجاز الاستعمال الأمپيري للعقل لا يَتْبعها هذا الاستعمال إلاّ بخطٍّ مماسّ إن صح القول، أعني بطريقة محض تقريبية من دون أن يبلغها يوماً، أنّها: مبادىء تأليفية قبلية، ذات مصداقية موضوعية، إنما غير متعينة، وأنّها تستعمل كقاعدة لإمكان التجربة، بل استعملت حقاً بنجاح كمبادىء كشفية في أعمال التجربة من دون أن يكون بالإمكان إقامة تسويغ ترسنْدالي لها؛ لأن ذلك يمتنع أبداً بالنظر إلى الأفكار كما بيّنا ذلك أعلاه.

ولقد ميزنا في التحليلات الترسندالية مبادىء الفاهمة إلى مبادىء دينامية بوصفها مجرد مبادىء تنظيمية للحدس، ومبادىء رياضية إنشائية بالنسبة إلى الحدس أيضاً. لكن على الرغم من هذا التمييز، فإنّ المبادىء الدينامية المذكورة هي إنشائية كلياً بالنظر إلى التجربة لأنّها تجعل الأفاهيم، التي من دونها لا تجربة قط، ممكنة قبلياً. أما مبادىء العقل المحض، فعلى العكس، لا يمكنها أنْ تكون إنشائية قطّ حتى بالنظر إلى الأفاهيم الأمپيرية لأنّه لا يمكن أن تعطيها الحساسية أيَّ شَيْم متناسب معها، ولا يمكن أن يكون لها إذن أي موضوع عياناً. لكن، إن رفضتُ أن أستعملها أمپيرياً كمبادىء إنشائية، فكيف يمكنني أن أريد مع ذلك أن أؤمّن لها استعمالاً تنظيمياً ذا مصداقية موضوعية، وأيّة دلالة يمكن أن يكون لهذا الاستعمال؟

تشكل الفاهمة موضوعاً للعقل تماماً مثلما تشكّل الحساسية موضوعاً للفاهمة، ومهمة العقل

هي تشكيل وحدة كل أفعال الفاهمة الأمپيرية الممكنة سستامياً على غرار ما تقرن الفاهمة بأفاهيم متنوعَ الظاهرات، وتخضعه لقوانين أمپيرية. لكن، كما إن الإفعال الفاهمية من دون شيْمات الحساسية تكون لا متعيِّنة، كذلك إن الوحدة العقلية بالنظر إلى الشروط التي بموجبها يجب على الفاهمة أن تربط أفاهيمها سستامياً، وبالنظر إلى الدرجة التي يجب عليها أن تفعل ذلك، هي أيضاً لا متعيِّنة في ذاتها. لكن، على الرغم من أنه لا يمكن أن نجد في الحدس أي شيْم للوحدة السستامية الشاملة لكل الأفاهيم الفاهمية، فإن هناك شبه شَيْم من هذا النوع يمكن أن يُعطى، وهو فكرة أقصى انقسام وأقصى توحيد للمعارف الفاهمية في مبدأ واحد. ذلك أنّ الأكبر والكامل بالمطلق، يمكن أن يفكّر متعيناً، لأنّ كل الشروط الحصرية التي تعطي تنوعاً لا متعيناً تُنحّى جانباً. ففكرة العقل إذن، هي شبه شيْم للحساسية إنّما مع هذا الفارق، إنّ تطبيق الأفاهيم الفاهمية على شيْم العقل ليس معرفة للموضوع نفسه (شأن تطبيق المقولات على شيماتها الحسّية) بل فقط قاعدة أو مبدأ للوحدة السستامية لكلّ استعمال فاهمي. لكن، بما أنّ كلّ مبدأ يؤمّن للفاهمة الوحدة الشاملة لاستعمالها، ينطبق أيضاً قبلياً وإن بطريقة غير مباشرة فقط، على موضوع التجربة، فإن لمبادىء العقل المحض واقعاً موضوعياً حتى بالنظر إلى موضوع التجربة، لكن لا من أجل أن تعينّ فيه شيئاً ما، بل فقط من أجل أن تشير إلى الطريقة التي بها يمكن أن نضع الاستعمال التجريبي الأمپيري والمتعينّ للفاهمة في توافق شامل مع نفسه بربطه قدر الامكان بمبدأ الوحدة الشاملة وباشتقاقه منها.

وأسمّي كل المبادىء الذاتية، التي ليست صادرة عن قوام الموضوع، بل عن غرض العقل بالنظر إلى كمال ممكن في معرفة هذا الموضوع، **شعارات العقل**. هناك إذن شعارات للعقل الإعتباري تستند فقط إلى غرضه الإعتباري وحسب، على الرغم من أنها قد تبدو بمثابة مبادىء موضوعية.

وإذا ما نظرنا إلى المبادىء محض التنظيمية، بوصفها مبادىء انشائية، فإنها ستكون في تنازع كمبادىء موضوعية؛ لكن إذا ما حسبناها بمثابة شعارات فقط، فلن يكون هناك أيّ تنازع حقيقي، بل فقط غرض مختلف للعقل يُسبِّب خلافاً في طريقة التفكير. وليس للعقل في الواقع سوى غرض وحيد، ونزاع شعاراته ليس سوى اختلاف وتحديد متبادل للمناهج في العمل على تلبية هذا الغرض.

وعلى هذا النحو، فإنّ غرض التنوّع (وفقاً لمبدأ التنويع) يمكن أن يغلب عند هذا المتعقّل، في حين يغلب غرض الوحدة (وفقاً لمبدأ المجمّع) عند ذاك. ويعتقد كل واحد منهما؛ أنه يستمد حُكْمه من الرؤية التي له عن الموضوع، في حين أنّه يقيمه فقط على كِبَر أو صِغَر التعلّق بمبدأ من هذين المبدأين اللذين لا يستند أيّ منهما إلى أسس موضوعية بل فقط إلى غرض العقل، واللذين يستحقان بالتالي أنْ يسميّا بالأحرى شعارين لا مبدأين. وعندما أرى أناساً ثاقبي النظر يتنازعون فيما بينهم حول ميزة البشر والحيوانات والنباتات، بل وحتى الأجسام المعدنية، فيسلم بعضهم مثلاً بسمات قومية خاصة، قائمة على الأصل، أو حتى بفروقات حاسمة موروثة عائلياً أو

عِرْقياً. . . ' الخ. في حين ينظر آخرون أبداً إلى فكرة أن الطبيعة في هذا المجال، وأينما كان قد اتخذت التدابير نفسها، وأنّ كلّ فرق لا يستند إلاّ إلى أغراض برّانية، فإنّه ليس عليّ عندها سوى أن أنظر إلى قوام الموضوع لأفهم على الفور أنه مخفيّ بشكل عميق عن هؤلاء وأولئك إلى حدّ لا يمكنهم معه أن يتكلّموا عليه بفهمٍ لطبيعة الشيء. ولا يوجد هنا سوى غرض العقل المزدوج الذي يتبنّى جانباً منه هذا الفريق ويتأثر به، في حين يتبنّى الجانب الآخر الفريقُ الآخر. وبالتالي لا يوجد سوى اختلاف الشعارات حول تنوع أو وحدة الطبيعة، وهي شعارات يمكن أن توحَّد تماماً لكن لا تُسبِّب، حين نعدها نظرات موضوعية، تنازعاً وحسب، بل تشكل أيضاً عوائق تؤخر الحقيقة أو حتى العثور على وسيلة لمصالحة الأغراض المتنازعة ولإرضاء العقل حول هذه النقطة.

والأمر نفسه يحصل مع زعم أو تهفيت ذلك القانون الشهير عن سُلّم المخلوقات المتّصل الذي وضعه ليبنتس في التداول والذي دافع عنه بونّيه بامتياز؛ وهو لا يفعل سوى أن ينصاع لمبدأ التعاطف المستند إلى غرض العقل، لأنه لا يمكننا أن نستمدّه بوصفه زعْماً موضوعياً من ملاحظة تدابير الطبيعة والنفاذ إليها. فدرجات هذا السلّم، بقدر ما يمكن للتجربة أن تُظهرها لنا، هي متباعدة جداً بعضها عن بعض، وفروقاتنا الصغيرة المزعومة هي عادةً، في الطبيعة نفسها، فجوات واسعة إلى حدّ أنه، في ما يخصّ مقاصد الطبيعة، لا يمكن أن نتوقّع شيئاً بمثل هذه المشاهدات (خاصّة وأنّه يجب أنْ يكون دائماً من السهل أنْ نجد في تنوّع كبير للأشياء أشباهاً وقرابات معيّنة). وعلى العكس، فإنّ المنهج الذي يقوم في البحث عن نظام في الطبيعة وفق هذا المبدأ والشعار الذي نريد أنْ ننظر به إلى هذا النظام بوصفه مؤسَّساً في طبيعة بعامة، من دون أن يُعينِّ مع ذلك أيْن، وإلى أيّ مدى يطال، إنّ هذا المنهج هو بالتأكيد مبدأ تنظيمي للعقل ممتاز ومشروع، وهو بوصفه كذلك، يذهب بالطبع أبعد بكثير مما يمكن للتجربة أو للمشاهدة أنْ تطابقه، إلاّ أنه ومن دون أن يعيِّن شيئاً، يرسم لها مع ذلك طريق الوحدة السستامية.

في المقصد النهائي للديالكتيك الطبيعي للعقل البشري

لا يمكن لأفكار العقل قط أنْ تكون في ذاتها ديالكتيكية، بل إنّ سوء استعمالها وحده هو ما يوجب أنْ يتولّد عنها تراءٍ خادع لنا، لأنها معطاة لنا بطبيعة العقل، ويستحيل أن تنطوي هذه المحكمة العليا لكل حقوق اعتبارنا ودعاويه، على أضاليل وتعميمات أصلية. ومن المرجّح إذن، أنّه يجب أن يكون لها قِصْدَة حسنة وموافقة للغاية من بنية عقلنا الطبيعية. لكنّ زمرة المماحكين تصرخ كعادتها: يا للخُلْف والتناقض، وتسيءُ إلى النظام الذي ليس بوسعها أنْ ترى إلى خطّته الجوّانية، إنما الذي يجب أنْ تدين، لحسن تأثيره، ببقائها وبتلك الثقافة التي تضعها في وضعٍ يمكّنها من أنْ تلومه وتحاكمه.

لا يمكن أن نستعمل بثقة أفهوماً قبلياً من دون أنْ نكون قد قمنا بتسويغه الترسنْدالي. وصحيح أنّ أفكار العقل لا تسمح بأيّ تسويغ كالذي للمقولات، لكنْ، إنْ كان يجب أنْ يكون لها على الأقلّ مصداقية موضوعية وإن غير متعيّنة، وأن لا تكون مجرد أيْسات فكرية فارغة (entia rationis raciocinantis)، فيجب أنْ يكون لها تسويغ ممكن حتى وإن كان يبتعد كثيراً عن التسويغ الذي قمنا به مع المقولات. وذاك ما سينجز مهمّة العقل المحض النقدية، وما نريد أن نشرع به الآن.

ثمة فرق كبير بين أنْ يُعطى شيء ما لعقلي بوصفه موضوعاً بإطلاق وبين أن يعطى كموضوع في الفكرة. في الحالة الأولى تسعى أفاهيمي إلى تعيين الموضوع، وفي الحالة الثانية لا يوجد في الحقيقة سوى شيْم لا يعطى له أيّ موضوع لا مباشرة ولا حتى شرطياً، بل لا يصلح إلّا لكي نتصور به موضوعات أخرى في وحدتها السستامية، بالصلة مع هذه الفكرة، وبالتالي بشكل غير مباشر. فإن قلتُ، إنّ أفهوم عقل أسمى هو مجرد فكرة، فإن هذا يعني أنّ واقعه الموضوعي ليس عليه أن يتقوّم من أنّه على صلة مباشرة بموضوع (لأنه بهذا المعنى لن يكون بوسعنا أن نسوّغ مصداقيته الموضوعية) بل سيكون مجرد شيْم عن أفهوم شيء بعامة منتظم وفقاً لشروط أكبر وحدة عقلية، ومستخدم فقط للحفاظ على أكبر وحدة سستامية في الاستعمال الأمپيري لعقلنا، بجعلنا نشتقّ نوعاً ما موضوع التجربة من الموضوع المتخيَّل لهذه الفكرة، كما لو كانت مبدأه أو علّته. وسيقال عندئذ، وعلى سبيل المثال، يجب أن يُنظر إلى أشياء العالم كما لو أنّها تدين بوجودها لعقل أسمى. وعلى هذا النحو، تكون الفكرة أصلاً مجرد أفهوم كشْفي لا تَبْياني، تُظهر لا كيف يتقوّم الموضوع، بل كيف يجب علينا أنْ نبحث بتوجيه منها عن قوام موضوعات التجربة بعامّة، واقترانها. والحال، إنّه لو كان بإمكاننا أنْ نُبيِّن، على الرغم من أنّ لا صلة للأفكار الترسنْدالية الثلاث (السيْكولوجية والكُسْمولوجية واللاهوتية) بأيّ موضوع يتناسب معها ولا بتعيّنه، أنّ كلّ قواعد الاستعمال الأمْپيري للعقل تظلّ مع ذلك وبافتراض مثل هذا الموضوع في الفكرة تؤدي إلى الوحدة السستامية، وتوسّع المعرفة التجريبية أبداً من دون أنْ تضادّها مرّة؛ لو كان بإمكاننا ذلك، لكان توسّل العقل وفقاً لمثل هذه الأفكار شعاراً ضرورياً له. وذاك هو التسويغ الترسندالي لكل أفكار العقل الاعتباري لا بوصفها مبادىء إنشائية تصلح لتوسيع معرفتنا كي تطال موضوعات أكثر مما يمكن للتجربة أن تعطي، بل كمبادىء تنظيمية للوحدة السستامية لمتنوّع المعرفة الأمپيرية بعامة التي ستكون بذلك مدعّمة ومصوّبة في حدودها الخاصة، بشكل أفضل مما لو كان ذلك بمجرد استعمال المبادىء الفاهمية من دون مثل تلك الأفكار.

وأود أن أجعل ذلك أكثر وضوحاً: فلو شئنا اتخاذ الأفكار المذكورة بمثابة مبادىء لكان علينا أن نُقرِن أولاً (في السيْكولوجيا) بالخيط الهادي للتجربة الباطنة، جميع الظاهرات وجميع الأفعال وكلّ تلقي ذهننا كما لو أنه جوهر بسيط يوجد بشكل دائم (على الأقل في الحياة) وبهويّة شخصية، في حين تتبدل باستمرار أحواله التي لا تشكل أحوال الجسم جزءاً منها إلّا كشروط خارجية. ولكان علينا ثانياً (في الكسمولوجيا) أن نتابع شروط الظاهرات الطبيعية الباطنة والخارجية في بحث يجب أنْ لا يتوقف قط، كما لو أنه لا متناهٍ في ذاته وكما لو أنه طرف أول

وأسمى، من دون أن ننكر بسبب ذلك أنه، خارج كل الظاهـرات، توجـد مبادىء أولى لهـا إنما معقولة وحسب، لكن أيضـاً من دون أن نسمح بـإدخالهـا في ترابط التفسـيرات الطبيعيـة لأننا لا نعرفها البتة. ولكان علينا ثالثاً وأخيراً (وبالنظر إلى الإلهيات) أن ننظر إلى كـل ما يمكن أن ينتمي إلى ترابط التجربة الممكنة كما لو أن التجربة تشكل وحدة مطلقة إنما تابعة كلياً ومشروطـة أبداً في حدود العالم الحسي، إنما وفي الوقت عينه كما لو أن؛ ، لمجمل كلّ الظاهرات (العالم الحسي نفسه) خارج فلكه، مبدأً أسمى وحيداً وكافياً بإطلاق. أعني، عقلاً أصلياً ومُبدِعاً، قـائماً بـذاته، وإليـه نرجع لتنظيم كلّ استعمال أمپيري لعقلنا، في أقصى اتساعه، كما لو أن الأشياء نفسها قد صدرت عن تلك الصورة الأصل لكل عقل. مما يعني: إنه علينا لا اشتقاق الظاهرات الباطنة للنفس من جوهر مفكر بسيط، بل اشتقاقها بعضـاً من بعض وفقاً لفكـرة ماهيّـة بسيطة، ولا اشتقـاق نظام العالم ووحدته السستامية من عقلٍ أسمى بل استمداد القاعدة، التي على العقل أنْ يتـوسلها من أجـل أن يكون راضيـاً أكثر رضى في ربط الأسبـاب والمسببات في العـالم، من فكرة أسمى العلل حكمةً.

لكن لا شيء يمنعنا من التسليم بهذه الأفكـار أيضاً كمـوضوعيـة وأُقْنومِيـة، باستثنـاء الفكرة الكُسْمولوجية التي يصطدم فيهـا العقل بنقيضـة عندمـا يريـد أن يحقّقها (النفسيـة واللاهـوتية لا تتضمنا أي نقيضة من هذا النوع). وذلك لأنّ ليس فيها أي تنـاقض: إذ كيف يمكن لواحـد أن يُنكـر علينا واقعيتهـا الموضـوعية حيث لا يعلم عن إمكـانها كي ينكرهـا أكثر مما نعلم نحن كي نُثبتهـا. وعلى كـل حـالّ، لا يكفي من أجـل التسليم بشيء مـا، أن لا نجـد فيـه أي عـائق موجـب، ولا يُسمـح لنا، بالاستناد فقط إلى ذمّة العقل الإعتباري الذي يرحِّب بإنجاز مهمتـه، أن نُدخل أَيْسات فكرية بحسبانها موضوعات متحقِّة ومتعيِّنة تتخطى كـلَّ أفاهيمنـا وإن كانت لا تناقض أياً منهـا. يجب إذن أنْ لا نسلّم بها في ذاتهـا، بل أن نقتصر عـلى أن ننسب إليها واقعيّـة فقط بوصفها مبدأ تنظيمياً للوحدة السستامية لكلّ معرفـة طبيعية، وعلينـا بالتـالي أنْ لا نحسبها بمثابة مبدأ إلاّ بالتمثيل مع الأشياء المتحققة وليس بوصفها أشيـاء متحققة في ذاتهـا. ونستبعد من موضوع الفكرة الشروط التي تحد أفهومنا الفاهمي، إنما التي تسمح وحدهـا بأن يكـون لدينـا عن شيء ما أفهوماً متعيّناً. ونفكّر عندها شيئاً ما، ليس لدينا عنه أيّ أفهوم يخصّ ما هو في ذاته، إنما شيء نفكِّر مع ذلك علاقته بمجمل الظاهرات بالتمثيل مع العلاقة التي للظاهرات فيما بينها.

وعليه، فإننا عندما نسلم بمثل هذه الماهيّات المثالية، فإننا لا نمدّ، أصـلاً، معرفتنـا إلى أبعد من موضوعات التجربـة الممكنة، بل فقط إلى وحدتها الأمپيريـة بواسـطة الوحـدة السستاميـة التي تعطينا شيْمها الفكرة التي تصدق بالتالي، لا كمبدأ إنشائي، بل كمبـدأ تنظيمي وحسب. إذ لـو وضعنا شيئاً يتناسب مع الفكرة، شيئاً ما أو كائناً متحققاً، فـإن ذلك لن يعني أننـا نريـد توسيـع معرفتنا بالأشياء بأفاهيم مفارقة، لأن هـذا الكائن سيحسب بمثـابة مبـدأ في الفكرة فقط وليس في ذاته، وبالتالي من أجل التعبير فقط عن الوحدة السستامية، التي يجب أن تصلح لنا كمبدأ موجّـه للاستعمال الأمپيري للعقل، من دون أن نقرّر أمراً إضـافياً حـول مبدأ هـذه الوحـدة أو الخاصيـة الجوّانية لمثل هذا الكائن الذي تستند إليه بوصفه علّة.

فالأفهوم الترسندالي الوحيد المتعيّن، والذي يُعطينا إيّاه العقل محض الاعتباري عن الله هو، بـالمعنى الأدق، **أفهوم تـأليهي**. أعني، إنّ العقل لا يعـطي قط مصداقيـة مـوضـوعيـة لمثـل هـذا الأفهوم، بل مجرد فكرة شيء ما عليه يُؤسِّس كلّ واقع أمپيري وحدتـه الساميـة والضرورية. ولا يمكن أن نفكّره إلّا بالتمثيل مع جوهر متحقّق سيكون وفقاً لقوانين عقلية، علّة لكلّ الأشيـاء إذا مـا أردنا تصـوّره بالمـطلق كموضـوعٍ مفردٍ، وإذا لم نكنْ نـودّ، إذ نكتفي بمجرد فكـرة عن المبـدأ التنظيمي للعقل، أنْ نرمي جانباً كلّ شروط التفكير بوصفه يتخطى الفاهمة البشرية؛ الأمر الذي لا يمكن أنْ يتوافق على كلّ حال مع مقصد الـوحدة السستـامية الكـاملة في معرفتنـا التي لا يضع العقل لها على الأقل تخوماً.

وعليه، فقد يحصل، إذْ أفترض مـاهيّة إلهية، أنْ لا يكون لـديّ حقاً أيُّ أفهـوم عن الإمكان الجوّاني لكمالها الأسمى، ولا عن ضرورة وجودها، إلّا أنّه يمكنني مع ذلك أن ألبي جميـع الأسئلة بخصوص الحادث وأن أرضي العقل أكمل رضى لا بالنظر إلى ذلك الافتراض نفسه، بل بـالنظر إلى أكبر وحدة يمكن أنْ يَسعى إليهـا في استعمالـه الأمپيري؛ ممـا يُثبت أنّ غرضـه الإعتباري، لا رِئْيـانه، هـو الذي يخـوِّله أنْ ينـطلق من نقطة تعلو إلى هـذا الحـدّ عن فلكـه كي ينـظر منهـا إلى موضوعاته في ((كلٍّ)) كامل.

لكن، يظهر هنا في افتراضٍ واحد بعينه، فرقٌ في طريقة التفكير طفيف جداً، إنما ذو أهميـة كبرى في الفلسفة الترسندالية: يمكن أن يكون لديّ سبب كافٍ لافتراض شيء ما نسبياً (suppo-sitio relativa) من دون أن أكـون مع ذلـك مخـوّلاً افـتراضـه بـالمـطلق (suppositio absoluta). ويحضر هذا الفرق عندما يـدور الأمر فقط عـلى المبدأ التنـظيمي الذي نعـرف ضرورته في ذاتهـا بالطبع، إلّا أنّنا لا نعرف مصدر هـذه الضرورة، فنفترض في هـذا الصدد مبـدأ أسمى فقط من أجل أن نُفكِّر، بطريقة أكثر تعيناً بعد، كليّة المبـدأ عندمـا أفكّر، مثـلاً، كائنـاً يتناسب مـع مجرد فكرة ترسنـدالية حقـاً، بوصفـه موجـوداً. ذلك أنـه لا يمكني أنْ أسلم قط بوجـود هذا الشيء في ذاته، لأن أيّ أفهوم من الأفاهيم التي يمكن أن أفكر بها موضوعاً مـا، بتعيّن، لا يكفي لـذلك، ولأن شروط المصـداقية المـوضوعيـة لأفاهيمي تستبعـدها الفكـرة نفسها. وليس لأفـاهيم الواقـع والجوهر والسببيـة، ولا حتى لأفاهيم الضرورة في الـوجود، عـلى الاطلاق، أي دلالـة، يمكن أن تُعيِّن موضوعاً ما خارج الإستعمال الذي فيه تجعل المعرفةُ الأمْپيرية الموضـوعَ ممكنـاً. يمكنها إذنْ، أن تُستخدم حقًّا لتفسير إمكان الأشياء في العالم الحسي، إنما ليس لتفسير إمكان كلّ العالم نفسه؛ لأن هذا المبدأ التفسيري يجب أن يكون خارج العالم، فلا يمكنه بالتالي أن يكـون موضـوع تجربـة ممكنة، إلّا أنه يمكنني أن أُسلِّم بمثـل هذا الكـائن اللامفهـوم موضـوعاً لمجـرد فكرة، بـالنسبة إلى العالم الحسّي، إنما لا في ذاته، إذ لو كانت فكرة (الوحدة السستامية التامّة، التي سـأتكلّم عليها، حالاً، بتعيين أكبر) تصلح كأساس لأكبر استعمال أمپيري ممكن لعقلي، وكان لا يمكن لهذه الفكرة أن تَمثُل في ذاتها بشكل مطابق في التجربة عـلى الرغم من أنّها لازمـة لزومـاً لا غنى عنه لتقـريب الوحدة الأمپيرية من أعلى درجة ممكنة، فإنني أكون عندئذ مخولاً وحسب، بل سأكـون مرغـاً على أن أُوَقْعِن هذه الفكرة، أعني على أن أطرح لها موضوعاً متحققاً إنما فقط كشيء ما بعامة لا أعرفه

في ذاته البتّة، وعلى أن أُعطيه، بوصفه مبدأ للوحدة السستامية ولها فقط، تلك الخصائص المماثلة للأفاهيم الفاهمية في الاستعمال الأمپيري. فأنا أفكر إذنْ بالتمثيل مع الوقائع في العالم، مع الجواهر والسببية والضرورة، كائناً يملك كلّ ذلك في الكمال الأسمى؛ وبما أن هذه الفكرة لا تستند إلاّ إلى العقل، فإنه سيمكنني أن أفكر هذا الكائن بمثابة عقل قائم بذاته، علّة لكلّ العالم عبر أفكار أعظم تناغم وأكبر وحدة ممكنة. فأنا أُلغي كل الشروط التي تحدّ الفكرة من أجل أنْ أجعل، في ظلّ مثل هذا المبدأ الأصلي وحسب، الوحدة السستامية للمتنوع في العالم ممكنة، وأجعل بهذه الوحدة أكبر استعمال أمپيري ممكن للعقل بالنظر إلى كلّ الاقترانات، كما لو أنها كانت تدابير لعقل أسمى ليس عقلنا سوى نسخة باهتة عنه. وبذلك أصْطنع فكرة عن هذا الكائن الأسمى بمجرد أفاهيم لا تطبيق لها أصلاً إلاّ في العالم الحسي. لكن، بما أنّي لم ألجأ إلى ذلك الافتراض الترسندالي إلاّ بصدد الاستعمال النسبي، أعني من أجل أن يُعطيني أسّاً لأكبر وحدة ممكنة للتجربة، فإنه يمكنني أن أُفكر حقاً، بخصائص تنتمي إلى العالم الحسي وحسب، كائناً ميّزتُه عن العالم. ذلك أني لا أزعم قطّ، وليس لي الحق بأن أزعم معرفة موضوع فكرتي هذا لجهة ما يمكن أن يكون عليه في ذاته، لأنه ليس لدي أيّ أفاهيم لذلك؛ بل إنّ أفاهيم الواقع والجوهر والسببية، وحتى أفهوم الضرورة في الوجود، تفقد كلّ دلالة ولا تعود سوى عناوين فارغة لأفاهيم من دون أيّ مضمون عندما أُجازف بالخروج بها خارج حقل الحواس. ولا أكوِّن لنفسي سوى فكرة عن علاقة كائن، مجهول في ذاته منّي تماماً، بأكبر وحدة سستامية ممكنة للعالم، فقط من أجل أن أجعل منه شيْاً للمبدأ التنظيمي لأكبر استعمال أُمپيري ممكن لعقلي.

ولو ألقينا الآن نظرنا على الموضوع الترسندالي لفكرتنا، لرأينا أنّه لا يمكننا أن نفترض تحقّقه في ذاته وفقاً لأفاهيم عن الواقع والجوهر والسببية. . . الخ. لأنه ليس لهذه الأفاهيم أدنى تطبيق على ما هو متميّز كلياً عن العالم الحسي. فافتراض العقل إذن لكائنٍ أسمى بوصفه العلّة الأعلى، هو مجرد افتراض نسبي، أعني إنّه مُفكَّر بصدد الوحدة السستامية للعالم الحسي، وإنه مجرد شيء ما في الفكرة، وليس لدينا عنه أيّ أُفهوم حول ما هو في ذاته. وبذلك يتضح أيضاً لماذا نحن بحاجة إلى فكرة كائن أصلي ضروري في ذاته بالنسبة إلى ما هو معطى في الحواس كموجود، لكن لماذا لا يمكن أنْ يكون لدينا ذات مرة أدنى أفهوم عنه وعن ضرورته المطلقة.

ويمكننا الآن أنْ نوضِّح للعيان محصّلة كل الديالكتيك الترسنْدالي، وأن نُعيّن بالضبط المقصد النهائي لأفكار العقل المحض التي لا تصير ديالكتيكية إلاّ من جرّاء سوء فهم أو غفلة. فالعقل المحض لا يهتمّ، في الواقع، إلاّ بنفسه ولا يمكن أنْ يكون له شاغل آخر، لأنّ ما يعطى له ليس الموضوعات من أجل وحدة الأُفهوم التجربي، بل معارف الفاهمة من أجل وحدة الأفهوم العقلي، أعني من أجل الترابط في مبدأ. والوحدة العقلية هي وحدة السستام، ولا تفيد هذه الوحدة السستامية العقل موضوعياً كمبدأ لِطَوْل الموضوعات، بل ذاتياً كشعار لِطَوْل كلّ معرفة أمْپيرية ممكنة عن الموضوعات؛ إلاّ أن الترابط السستامي الذي يمكن أنْ يعطيه العقل لاستعمال الفاهمة الأُمپيري، لا يُسهم بتوسيعه وحسب، بل يضمن أيضاً في الوقت عينه صحته. ومبدأ مثل هذه

الوحدة النسقية هو أيضاً موضوعي، إنما على نحو غير متعيِّن (principium vagum)[*] لا كمبدأ إنشائي يصلح لتعيين شيء بخصوص موضوعه المباشر، بل كمبدأ تنظيمي وحسب، وكشعار يصلح للإسهام في الاستعمال الأمبيري للعقل ولتدعيمه إلى ما لا نهاية (بلا تعيّن) بفتحه طرقاً جديدة لا تعرفها الفاهمة من دون أن يكون ذات مرة مضاداً في أدنى شيء لقوانين الاستعمال الأمبيري.

لكنّ العقل لا يمكنه أنْ يفكر هذه الوحدة النسْقية من دون أنْ يعطي في الوقت عينه لفكرته موضوعاً لا يمكن أنْ يُعطى مع ذلك في أيّ تجربة، لأنّ التجربة لا تتضمن البتة مثلاً على الوحدة النسقية الكاملة. والحال، إن هذه الماهية العقلية (ens rationis ratiocinatae)[**] ليست في الحقيقة سوى مجرد فكرة ولا يسلّم بها بالتالي إذن كشيء متحقق إطلاقاً وفي ذاته، بل إننا لا نتّخذه بمثابة مبدأ إلّا إحتمالياً (لأنه لا يمكن أن نبلغه بأي أفهوم من الأفاهيم الفاهمية) من أجل أنْ ننظر إلى كلّ اقتران لأشياء العالم الحسي كما لو أن لهذه الأشياء مبدأها في تلك الماهية العقلية، إنما فقط بقصد أن تؤسس عليه الوحدة النسقية التي لا غنى للعقل عنها والتي يمكن أن تكون من كلّ النواحي ملائمة للمعرفة الفاهمية الأمبيرية من دون أن تضادها ذات مرة مع ذلك.

ونسيء فهم دلالة هذه الفكرة عندما نحسبها بمثابة زعْم، أو أيضاً بمثابة مجرد افتراض لشيء متحقق نريد أنْ ننسب إليه مبدأ إنشاء العالم نسقياً. وإننا نترك بالأحرى بلا حسم بالمرة، مسألة ما هو قوام هذا المبدأ في ذاته الذي يفلت من أفاهيمنا، ونطرح فقط الفكرة بوصفها وجهة النظر التي منها وحدها يمكن إقامة هذه الوحدة الماهوية إلى هذه الدرجة، بالنسبة إلى العقل، والنافعة إلى هذا الحد، بالنسبة إلى الفاهمة. وبكلمة واحدة: إن هذا الشيء الترسندالي هو مجرد شيْم لذلك المبدأ التنظيمي الذي به يقيم العقل، بقدر ما هو فيه، الوحدة النسقية لكل تجربة.

والموضوع الأوّل لمثل هذه الفكرة هو أنا نفسي بوصفي مجرد طبيعة مفكّرة (نفس). فإنْ شئت أنْ أبحث عن الخصائص التي بها يوجد كائن مفكّر في ذاته، فإنه يجب أن أسأل التجربة، بل إنه لا يمكنني أنْ أطبّق أيّ مقولة من المقولات على هذا الموضوع إلّا بقدر ما يكون شيْمها معطى في الحدس الحسي. لكن بذلك لا أصل قطّ إلى وحدة نِسْقية لكلّ ظاهرات الحس الباطن. إذن، بدل أنْ يتخذ العقل الأفهوم التجريبي (لما هي عليه النفس حقاً) الذي لا يمكن أن يبتعد بنا، يتخذ أفهوم الوحدة الأمبيرية لكلّ تفكير، وإذ يتصورها بمثابة وحدة لا مشروطة وأصلية، يجعل منه أفهوماً عقلياً (فكرة) عن جوهر بسيط ثابت في ذاته (هو هو شخصياً) وفي اشتراك مع أشياء أخرى متحققة خارجاً عنه؛ وبكلمة: أفهوماً عن عقل بسيط قائم بذاته. لكنّ ما هو أمام ناظريّ العقل هنا ليس سوى مبادىء الوحدة النسقية لتفسير ظاهرات النفس، عنيتُ: المبادىء التي تجعلنا ننظر إلى كلّ التعيّنات بوصفها قائمة في ذات وحيدة، وإلى كلّ الملكات، قدْر ما هو ممكن،

(*) مبدأ غير متعين

(**) الأيْس الفكري المستدل عليه.

بوصفها مشتقة من ملكة أساسية وحيدة، وإلى كلّ تبدل بوصفه منتمياً إلى أحوال كائن واحد بعينه ودائم، وتجعلنا نتصور الظاهرات في المكان بوصفها متميِّزة تماماً عن أفعال التفكير. وبساطة الجوهر هذه. . . الخ، يجب أن لا تكون سوى شيْم ذلك المبدأ التنظيمي ولا نفترض أنّها المبدأ المتحقِّق للخصائص النفسية، لأنّ هذه الأخيرة يمكن أنْ تستند أيضاً إلى علل أخرى كليًّا لا نعرفها البتة، مثلما ليس بوسعنا أن نعرف أصلاً النفس في ذاتها بواسطة هذه المحمولات التي نفترضها، حتى عندما نريد أن نطبِّقها عليها بإطلاقها، لأنّها تشكل فقط مجرّد فكرة لا يمكن قط أن نتصورها عياناً. والحال، إنّه، عن مثل هذه الفكرة السيْكولوجية، لا يمكن أنْ تتولّد سوى منافع إذا ما انتبهنا جيداً إلى عدم عدّها أكثر من مجرد فكرة، أعني إلى عدِّها بمثابة فكرة تَصدق فقط بالنسبة إلى الاستعمال السسْتامي للعقل، بالنظر إلى ظاهرات نفسنا. إذْ عندها لا نعود نُدْخِل القوانين الأمپيرية للظاهرات الجسمية التي هي من درب مختلف تماماً في شروحات ما لا ينتمي إلاّ إلى الحس الباطن، ولا نعود نسمح بأيِّ فَرْض من تلك الفروض الباطلة عن توليد الأنفس وإفنائها ومُناسختها الخ. . فننظر إلى موضوع الحس الباطن هذا إذن من حيث هو محض كلي ومن دون اختلاط بخصائص مغايرة، ونوجّه إضافة إلى ذلك، البحثَ العقلي نحو إحالة مبادىء التفسير، قدْر الإمكان، إلى مبدأ وحيد في هذه الذات، وننجز كلّ هذا، على أحسن وجه، بل فقط بواسطة شيْم من هذا النوع كما لو أنّه كائن متحقق. ولا يمكن للفكرة السيْكولوجية أن تعني سوى شيْم أُفهوم تنظيمي، لأنني لو أردت أنْ أسأل وحسب: هل النفس في ذاتها من طبيعة روحية؟ فسيكون سؤالي خالياً من المعنى، لأنني، بأفهوم من هذا النوع، لا أنحّي جانباً الطبيعة الجسمية، وحسب، بل كلّ طبيعة بعامة، أعني كلّ المحمولات لأي تجربة ممكنة، وبالتالي كلّ الشروط الضرورية لتفكير موضوع لمثل هذا الأفهوم، أو بعبارات أخرى، كلّ ما يمكن أنْ يَسمح بالقول عنه: إنّ له معنى.

والفكرة التنظيمية الثانية للعقل محض الاعتباري، هي أُفهوم العالم بعامّة. لأنّ الطبيعة ليست أصلاً سوى الشيء الوحيد المعطى الذي بالنظر إليه يحتاج العقل إلى مبادىء تنظيمية. هذه الطبيعة مزدوجة، فهي إمّا طبيعة مفكِّرة، وإما طبيعة جسمية. لكن، كي نفكر هذه الأخيرة في إمكانها الجوّاني، أعني كي نعيِّن انطباق المقولات عليها، لا نحتاج لأيّ فكرة، أيْ لأيّ تصور يتخطى التجربة، بل إنّ شيئاً من هذا القبيل لن يكون ممكناً بالنظر إليها، لأن ما يوجِّهنا في ذلك هو الحدس الحسي وحده، ولأن الأمر يختلف معها عن الأفهوم السيْكولوجي الأساسي ((أنا)) الذي يتضمّن قبلياً صورة معينة من التفكير، أعني وحدته. لا يبقى عندنا إذن للعقل المحض سوى الطبيعة بعامة وتمامّية الشروط فيها وفقاً لمبدأ ما. والجملة المطلقة لسلسلة هذه الشروط في اشتقاق أطرافها، هي فكرة لا يمكنها بالطَّبع أن تتحقق بشكل ناجز قطّ، في الاستعمال الأمپيري للعقل، إلاّ أنها تزوّدنا مع ذلك بالقاعدة التي علينا أن نتّبعها في هذا المجال، أعني، إنّه علينا في تفسير الظاهرات المعطاة أنْ نتوسّل (هبوطاً أم صعوداً) كما لو أنّ السلسلة كانت في ذاتها لا متناهية، أعني in indefinitum [*]. لكن حيث يُنظر إلى العقل نفسه كعلة معيِّنة (في الحريّة) وبالتالي

(*) في لاتعين.

في المبادىء العملية، يجب علينا أن نعمل كما لو أنّ أمامنا لا موضوعاً للحواس، بل موضوعاً للفاهمة المحضة حيث لا يعود يمكن للشروط أن تُطرح في سلسلة الظاهرات، بل خارج هذه السلسلة، وحيث يمكن أن يُنظر إلى سلسلة الأحوال كما لو أنّها كانت قد بدأت بإطلاق (بعلّة معقولة)؛ فكلّ هذا يدلل على أنّ الأفكار الكسمولوجية ليست سوى مبادىء تنظيمية، وهي بعيدة جداً عن أنْ تطرح، بشكلٍ إنشائي ما، جملةً متحققة لتلك السلسلات. وبالنظر إلى ما تبقّى، يمكن الرجوع إليه في موضعه في نقيضة العقل المحض.

والفكرة الثالثة للعقل المحض التي تتضمّن مجرد إفتراض نسبي لكائن يُعدُّ بمثابة العلّة الوحيدة والكافية تماماً لكلّ السلسلات الكسمولوجية، هي الأفهوم العقلي عن الله. وليس لدينا أدنى سبب لكي نسلّم بموضوع هذه الفكرة بإطلاق (لإفتراضه في ذاته)؛ إذ، ما الذي يجعلنا قادرين أو يخوّلنا فقط الإيمان أو الزعْم بكائن الكمال المطلق بوصفه ضرورياً بإطلاق وفقاً لطبيعته، بناء على مجرّد أفهومه في ذاته، إنْ لم يكن العالَم الذي بالنسبة إليه وحده، يمكن أنْ يكون هذا الافتراض ضرورياً؟ وبذلك نرى بوضوح أن فكرة هذا الكائن، شأنها شأن كل الأفكار الإعتبارية، لا تعْني شيئاً سوى أن العقل يأمرنا بأن ننظر إلى كلّ اقتران في العالم وفقاً لمبادىء وحدة سستامية، وبالتالي كما لو أنها كلها صادرة معاً عن كائن وحيد يتضمن كل شيء، صدورها عن علّة سامية وكافية تماماً. ويتضح بذلك أنه لا يمكن أن يكون للعقل هنا من مقصد سوى قاعدته الصورية الخاصة في توسيع استعماله الأمپيري، إنما ليس في ما يتخطى كلّ حدود الاستعمال الأمپيري البتة، وأنه لا يختبىء تحت هذه الفكرة بالتالي أيّ مبدأ انشائي لاستعماله المخصص لتجربة ممكنة.

وهذه الوحدة الصورية الأسمى، التي تستند إلى أفاهيم عقلية حصراً، هي الوحدة الغائية للأشياء، والغرض الاعتباري للعقل يُرغمنا على أن نَنْظر إلى كلّ تنظيم في العالم كما لو أنه صادر عن مقصد عقل أسمى. ويفتح مثل هذا المبدأ لعقلنا المطبّق في حقل التجارب آفاقاً جديدة جداً من أجل أن نقرن أشياء العالم وفقاً لقوانين غاياتية، فيقودنا بذلك نحو أكبر وحدة سِسْتامية لها. فافتراض عقل أعلى كعِلّة وحيدة للعالم، إنما في الفكرة وحسب بالطبع، يمكن أن يكون إذن دائماً ذا فائدة للعقل ولا يمكن أن يَضيره البتّة. إذْ لو سلّمنا سلفاً بالنسبة إلى هيئة الأرض (التي هي كروية إنما مسطحة بعض الشيء[1]) والجبال والبحار. . . الخ. بمقاصد لخالق أسمى حكيمة حصراً، لأمكننا أن نقوم بمجموعة من الاكتشافات عن هذه الطريق. وإذا ما تمسّكنا بهذا الإفتراض بوصفه مبدأً تنظيمياً وحسب، فإن الخطأ نفسه لا يمكن أنْ يكون مُضرّاً بنا. إذْ لن

(1) والفائدة الناتجة عن الشكل الكرويّ للأرض معروفة كِفاية، إلاّ أنّ قليلاً من الأشخاص يعرفون أنّ تسطيحها الذي يجعلها بيضاوية هو العائق الوحيد الذي يمنع مرتفعات القارّة بل حتى أصغر الجبال التي يمكن أنْ ترتفع، بهزّة أرضية، من أنْ تزيح باستمرار، وبشكل مهمّ في قليل من الوقت، محورَ الأرض كما كان سيحصل لو لم يكن انتفاخ الأرض عند خطّ الاستواء جبلاً هو من الضخامة بحيث لا يمكن لهزّة جبل آخر أن تغيّر وضعه بشكل بارز بالنسبة إلى المحور. ومع ذلك لا نتردّد في تفسير هذا التدبير الحكيم بتوازن الكتلة الأرضية التي كانت سائلة فيما مضى

يحصل عن ذلك شيء أكثر من أنه حيث كنا نتوقع ترابطاً غايائياً (nexus finalis)، لن نجد سوى ترابط محض ميكانيكي أو فيزيائي (nexus effectivus) ، الأمر الذي لا يحرمنا في مثل هذه الحالة إلّا من وحدة، إلّا أنه لا يضيّع علينا وحدة العقل في استعماله الأمپيري. لكن سوء الطالع هذا لا يمكن أن يطال القانون نفسه في مقصده العام والغايائي. إذ على الرغم من أنّه يمكننا أنْ نُثبت لعالِم فسيولوجي غلطة عندما ينسب أحد أعضاء جسم الحيوان إلى غاية يُمكن أن نظهر بوضوح أنه غير ناتج عنها، فإنه مع ذلك، من المستحيل كلياً أنْ ندلّل في حالة واحدة أنّ استعداداً للطبيعة أيّاً كان شأنه هو من دون غاية بالمرة. ولذا توسّع الفسيولوجيا (التي للأطبّاء) أيضاً معرفتها الأمپيرية المحدودة جداً، بغايات بنية الجسم المتعضي من خلال مبدأ يعطيه العقل المحض وحده، ويذهب إلى حدّ جعلنا نسلّم بكل جرأة، لكن أيضاً بموافقة كل الناس، بأنّ كل شيء في الحيوان له فائدته ومقصده الحسن؛ وهو افتراض لو كان عليه أن يكون إنشائياً، لكان ذهب أبعد بكثير مما تسمح به الملاحظات التي أُجريت حتى الآن. وعليه، نرى أنّه ليس سوى مبدأ تنظيمي في العقل للوصول إلى أرفع وحدة سستامية عبر فكرة العليّة الغائية عن العلة الأسمى للعالم كما لو أنّ هذه العلة قد فعلت كل شيء بوصفها عقلاً أعلى وفقاً لأكثر المقاصد حكمة.

لكنْ، إذا لم نحصر هذه الفكرة باستعمالها التنظيمي وحسب، فإنّ العقل سَيتوه بطرق مختلفة، لأنّه سيغادر أرض التجربة التي يجب أن تتضمّن معالم دربه، ويغامر بعيداً عن هذه الأرض في ما لا يُفهم ولا يُسبَر، في تلك الأعالي التي يُصيبه فيها الدوران بالضرورة، إذ يرى نفسه من تلك النقطة منقطعاً كلياً عن كل استعمال مطابق للتجربة.

وعندما نستعمل فكرة الكائن الأسمى لا استعمالاً مجرد تنظيمي، بل على العكس استعمالاً إنشائياً، الأمر الذي يضاد طبيعة هذه الفكرة، فإن أول عيْب يتولّد عن ذلك هو العقل الكسول (ingava ratio)[1] . ويمكن أن نطلق هذا الاسم على كل مبدأ يجعلنا ننظر إلى بحثنا في الطبيعة أياً كان مجاله بوصفه بحثاً ناجزاً بإطلاق، ويجعل العقل يركن إلى الراحة كما لو أنه أنجز مهمته انجازاً تاماً. ولذا فإن الفكرة السيْكولوجية نفسها، عندما نستعملها كمبدأ إنشائي لتفسير ظاهرات نفسنا، وبالتالي لتوسيع معرفتنا بهذه الذات (لمعرفة حالها بعد الموت) أبعد من كلّ تجربة، هي من دون شك مريحة جداً للعقل، إلّا أنها تفسد وتهدم تماماً كلّ الاستعمال الطبيعي الذي يمكن أنْ يُقيمه اهتداءً بالتجارب. وهكذا يفسّر الروحاني الدُّغمائي وحدة الشخص الذي يبقى ثابتاً عبر كلّ تبدلات أحواله بوحدة الجوهر المفكِّر الذي يعتقد أنه يدركه من دون توسط في الـ ((أنا))، أو يفسّر اهتمامنا بالأشياء التي يجب أن لا تحصل إلّا بعد الموت بوعي الطبيعة اللامادية

(1) (*) تجاهل العقل، (م. و). داك هو الاسم الذي كان يطلقه الديالكتيكيون القدماء على المغالطة التي كانت تُصاغ هكذا: إذا كان قدرك يريد أن تتشفى من هذا المرض، فإن ذلك سيحصل سواء استشرت طبيباً أم لم تستشر. وقد قال شيشرون: إنّ هذا النوع من الاستدلال يستمدّ اسمه من أنه لو انْصعنا إليه لما بقي هناك أي استعمال للعقل في الحياة. وذاك هو السبب الذي يجعلني أشير إلى حجة العقل المحض السفسطية بالاسم نفسه (كنط).

لذاتنا المفكِّرة الخ . . . فهو يُعْفي نفسه من كلّ بحث طبيعي بناءً على مبادىء تفسير طبيعيـة لعلّة ظاهراتنا الباطنة هذه، مهملاً جانباً المصادر المعرفية المحايثة للتجربة، استنـاداً إلى قرار إعتباطي اتخذه عقل مفارق بما يلائمه خير ملاءمة ولا شك، إنّما على حساب رِئْيانه. وتظهـر هذه النتيجـة المُزْرية بوضوح أكـبر أيضاً في دغـائية فكـرتنا عن العقـل الأسمى، والسِّتام الغـاياتي للطبيعـة (للألهيات الطبيعية) الذي يتأسس عليها خطأ. لأنّ كـلّ الغايـات التي تظهـر في الطبيعـة، والتي غالباً ما نخترعها بأنفسنا تصلح لإراحتنا من البحث عن الأسبـاب. أعني، أنّه بـدل البحث عنها في القوانين الكليّة لآلية المادة نحتمي مباشرة بقـرارات الحكمة السـامية التي لا تُسـبر، وننظر إلى عمل العقل بوصفه نـاجزاً لأنّنـا نُعفي أنفسنا من استعـماله الـذي لا يجد خيـطاً هاديـاً إلاّ حيث يُعطينا الخيطَ نظامُ الطبيعة وسلسلة التغيرات وفق قـوانينه الـداخلية والعـامة. ويمكن تجنب هـذا الغلط لا عنـدما نـنـظر، من وجهة نـظر الغايات، إلى بعض أجزاء الـطبيعة مثـل انقسام اليـابسة وبنيتها ووضع الجبـال وقوامـها وحتى التنظيم في مملكـة النبات وفي مملكـة الحيوان، بـل عندمـا نجعل، على العكس، هذه الوحدة السستامية للطبيعة عامّة كلياً بالنسبـة إلى الفكرة عن العقـل الأسمى. إذ عندها سنتخـذ أساسـاً لنا غـائية تتبّـع القوانين الكلية للطبيعة التي لا تشذّ عنها أيّ وضعية خاصّة حتى وإنْ كانت لا تظهر لنا بوضوحٍ متفاوت، وسيكون لدينا مبدأ تنظيمي لوحـدة الاقتران الغايائي السستامية. إلاّ أننا لا نعيّن سلفاً هذا الاقتران، بل بانتظار الوصول إليه، ليس علينا سوى أن نتبع الاقتران الفيزيائي الميكانيكي بموجب قـوانين كليـة. وعلى هـذا النحو فقط، يمكن لمبدأ الوحدة الغائية دائماً أن يوسّع استعمال عقلنا بالنظر إلى التجربة من دون أنْ يُسيء إليـه في أي حال.

والعيب الثاني الذي يتـولد من سـوء فهم مبدأ الـوحدة السستـامية هـو مبدأ العقـل المقلوب (perversa ratio, u"στεpov πpo'τεpov, rationis) (*) إذْ يجب أنْ لا تُستخـدم وحـدة الـفكـرة السستامية إلاّ كمبدأ تنظيمي للبحث عن هـذه الوحـدة في ربط الأشياء بمـوجب قوانـين الطبيعـة الكلية، وللظن أنه كلما وجدنا شيئاً بالطريقة الأمبيرية، كلما اقتربنا من تمامية استعماله عـلى الرغم من أنه لا يمكننا بلوغه قط في الحقيقة. ولكنْ بـدل القيام بـذلك، فـإنهم يقلبون الأمـر بالضبط، فيبدأون باتخاذ تحقّق مبدأ الوحدة الغائية، بمثابة أساس وبعدّه أُقْنوماً، وبتعيين أُفهوم ذلـك العقل الأسمى بطريقة تَشْبيهية، لأنه في ذاتـه من غير الممكن الـوصول إليـه البتة؛ ويفـرضون من ثَمَّ، بِعُنْفٍ واستبـدادٍ، غـايـات عـلى الـطبيعـة بـدل أن يبحثـوا عنهـا كـما ينبغي عن طـريق البحث الفيزيائي. وعلى هذا النحو لا تميل الغـاياتيـة التي كان يجب أن تستخـدم لإكمال وحـدة الطبيعـة وفقاً لقوانين كلية، إلى نَسْخ هذه الوحدة وحسب، بل إنّ العقل نفسـه يُخطىء هـدفه الـذي هو التدليل بالطبيعة على وجود مثل تلك العلّة العقلية الأسمى. لأنه إذا لم يكن بإمكاننـا أنْ نفترض قَبْلياً الغائية الأسمى في الطبيعـة، أعني بوصفهـا منتمية إلى مـاهيّتها، فكيف نـريد أن نُسـاق إلى بحثهـا ونقترب بـواسطة هـذا السلّم من الكمال الأسمى للخـالق الأوّل بوصفـه كمـالاً ضروريـاً بإطلاق، وبالتالي قـابلاً لأن يعـرف قبلياً؟ يـريد المبـدأ التنظيمي أنْ نفـترض الوحـدة السستاميـة

(*) (العقل المقلوب، والأخير أولاً).

بإطلاق، أعني كوحدة ناجمة عن ماهيّة الأشياء بوصفها وحدة للطبيعة لا تُعرف بطريقة محض أمْپيرية، بل تُفترض قبلياً وإنْ بطريقة غير متعيّنة. فإنْ بدأتُ بطرح كائن منظم أسمى، فإن وحدة الطبيعة ستندثر بالفعل عندها، لأنها ستكون بذلك غريبة كلياً عن طبيعة الأشياء وعرضية، ولن يكون بالإمكان معرفتها بالقوانين الكليّة لهذه الطبيعة، فينتج عن ذلك دَوْر في الدليل، لأنّنا نفترض ما يجب أن ندلّل عليه أصلاً.

إن اتخاذ المبدأ التنظيمي لوحدة الطبيعة السِسْتامية كمبدأ إنْشائي، وافتراض ما ليس متخذاً إلاّ في الفكرة كمبدأ للاستعمال المتسق للعقل، إفتراضاً أقنومياً بوصفه عِلّة، هو ما يسمى بالضبط تضليلاً للعقل. فالبحث الطبيعي يتابع دربه وفقاً لسلسلة الأسباب الطبيعية التي تتبع قوانين الطبيعة الكليّة وحسب، وصحيح أنّه يتوافق مع فكرة الخالق، إلاّ أنّ ذلك ليس من أجل أنْ يَشتقَّ منه الغائيّة التي يتابعها في كلّ مكان، بل من أجل أنْ يعرف وجوده بواسطة تلك الغائيّة التي يبحث عنها في ماهية أشياء الطبيعة، وقدر الامكان في ماهية كل الأشياء بعامة، وبالتالي لكي يَعرف معرفة ضرورية إطلاقاً. وسواء نجح هذا الأمر الأخير أم لا، فإن الفكرة تظل صحيحة أبداً، ويظل استعمالها كذلك عندما يكون محصوراً ضمن شروط المبدأ التنظيمي وحسب.

إن الوحدة الغائيّة التامة هي الكمال (منظوراً إليه بإطلاق). فإذا لم نجدها في ماهيّة الأشياء التي تشكل كل موضوع التجربة، أعني موضوع كل معرفتنا التي تصدق موضوعياً، وبالتالي في القوانين الكلية والضرورية للطبيعة، فكيف يمكننا أن نستنتج منها مباشرة فكرة الكمال الأسمى والضروري بإطلاق عن كائن أولٍ هو أصل كل عليّة. إن أكبر وحدة سستامية وبالتالي أيضاً أكبر وحدة غائية هي مدرسة لأكبر استعمال للعقل البشري، بل أساس لإمكانه؛ وفكرتها هي إذنْ، مرتبطة بشكل لا ينفصل بماهيّة عقلنا. وهذه الفكرة نفسها هي أيضاً فكرة تشريعية بالنسبة إلينا. وهكذا فإنّه من الطبيعي جداً أن نفترض عقلاً مشرِّعاً يتناسب معها(*) (intellectus archetypus) ومنه يمكن أن تُشتقّ كلّ وحدة سستامية للطبيعة بوصفها موضوعاً لعقلنا.

ولقد قلنا، بصدد نقيضة العقل المحض أن جميع الأسئلة التي يُثيرها العقل المحض يجب أن تحظى حتماً بجواب، وأنّ العذر الذي يُستمدّ من قُصور معرفتنا، والذي هو، في كثير من المسائل الفيزيائية، لا مفر منه بقدر ما هو صحيح، لا يمكن أن يُقبل هنا لأن السؤال المطروح علينا هنا، لا يدور على طبيعة الأشياء، بل يطرح من طبيعة العقل وحدها ولا يتعلق إلاّ ببنيته الجوّانية. ونحن الآن في حال تسمح بتأكيد هذا الزعم الذي كان جريئاً للوهلة الأولى، بالنسبة إلى سؤالين يوليهما العقل أعظم اهتمامه، وبذلك نسوق تأملاتنا حول ديالكتيك العقل المحض نحو إنجازه الكلي.

(*) عقل أمثل (أنموذج).

فإن طُرح السؤال إذن (بالنظر إلى الالهيات الترسندالية)[1].

أولاً: هل هناك ما يتميّز عن العالم وما يتضمن أساس نظام العالم وترابطه وفقاً لقوانين كلية؛ فالجواب هو: **من دون أيّ شك**. لأن العالم هو جملة ظاهرات، فيجب إذن أن يكون لهذه الظاهرات مبدأ ترسندالي، أعني مبدأ يمكن للفاهمة المحضة وحدها أن تفكّره، وإن سُئل ثانياً: هل هذا الكائن جوهر يتمتع بأكبر واقع وبالضرورة؟ فإني أجيب **ليس لهذا السؤال أيّ معنى**. وذلك أن جميع المقولات التي بواسطتها أسعى إلى أن أصطنع أُفهوماً عن مثل هذا الموضوع ليس لها أيّ استعمال سوى الاستعمال الأَمْبيري، وليس لها أيّ معنى عندما لا تطبّق على أشياء تجربة ممكنة، أعني على العالم الحسي. وهي خارج هذا الحقل مجرد عناوين لأفاهيم يمكن أن نقبل بها، إلاّ أنه لا يمكن أنْ نفهم بها شيئاً. وإن سُئل ثالثاً وأخيراً: ألا يمكننا على الأقل أنْ نفكّر هذا الكائن المتميز عن العالم **بالتمثيل** مع موضوعات التجربة؟ فإن الجواب هو: **بالطبع**، لكن، فقط كموضوع في الفكرة، وليس في الواقع. أعني، فقط من حيث هو أسٌ، مجهول لدينا، لوحدة العالم السستامية ونظامه وغائية بنيته التي يجب أن يكوِّن العقل عنها مبدأً تنظيمياً في بحثه عن الطبيعة. أكثر من ذلك: يمكننا أن نقبل في هذه الفكرة بجرأة، ومن دون أن نخشى اللوم، بعضَ التشبيهات المفيدة للمبدأ التنظيمي المذكور هنا. إذْ هناك دائماً مجرّد فكرة لا تُنسب قط مباشرة إلى كائن متميِّز عن العالم، بل إلى مبدأ تنظيمي للوحدة السستامية للعالم، الأمر الذي لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بِشيْم هذه الوحدة، أعني بعقلٍ أسمى يكون علّة لها بموجب مقاصد حكيمة. وليس بوسعنا أن نفكر بذلك ما هو في ذاته المبدأ الأصلي لوحدة العالم، بل كيف يجب أنْ نستعمله، أو بالأحرى أن نستعمل فكرته بالنسبة إلى استعمال العقل السستامي بالنظر إلى أشياء العالم.

لكنْ، ألا يمكننا مع ذلك وعلى هذا النحو(سيستمر المرء بالسؤال) أنْ نسلِّم بخالق للعالم وحيد حكيم وكلّي القدرة؟ **من دون أدنى شك** وليس فقط يمكننا أن نسلم بمثل هذا الخالق، بل يجب علينا أن نفترضه. لكنْ، هل نوسع بذلك معرفتنا إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة؟ **لا، البتة**. ذلك أنّنا لم نفعل سوى أنْ افترضنا شيئاً ما وليس لدينا على الإطلاق أيّ أُفهوم عما هو في ذاته (موضوع محض ترسندالي)؛ لكن بالنسبة إلى النظام الغائي والسستامي لِبُنْيَة العالم الذي يجب أن نفترضه عندما ندرس الطبيعة، لا نفكِّر هذا الكائن المجهول لدينا إلاّ بالتمثيل مع عقل (وهو أفهوم أمپيري)؛ أعني إنّنا بالنسبة إلى الغايات وإلى الكمال الذي تتأسس عليه، جعلناه بالضبط ذا خصائص يمكنها وفقاً لشروط عقلنا أن تتضمّن أساس مثل تلك الوحدة السستامية. فهذه الفكرة هي إذنْ، مدعمة كلياً بالنسبة إلى استعمال العقل في العالم. لكن، إذا كنا نريد أن

---

(1) ما سبق أن قلتُه أعلاه عن الفكرة السيكولوجية وعن قِصْدتها الخاصة كمبدأ للاستعمال محض التنظيمي للعقل، يُعفيني من التوقّف لكيْ أشرح أيضاً بخاصة الوهْم الترسنْدالي الذي بموجبه تُتصور الوحدة السستامية لكل تنوّع الحس الباطن، أقنومياً، والطريقة المستعملة هنا شبيهة جداً بالطريقة التي اتبعها النقد بصدد أمثل الإلٰهيات.

ننسب إليها مصداقية موضوعية بالمطلق، فإننا نكون بذلك قد نسينا أنّه مجرد كائن نفكره في الفكرة. وعندما نبدأ على هذا النحو بأساس لا يمكن أنْ يتعينّ قط بتأمّل العالم، فإننا سنكون غير قادرين على أن نطبّق هذا المبدأ على الاستعمال الأمپيري للعقل تطبيقاً مناسباً.

لكن (سيسأل المرء بعد): ألا يمكنني على هذا النحو أن أستعمل أفهوم الكائن الأسمى وافتراضه في التأمل العقلي للعالم؟ نعم ولهذا، أصلاً، إنما طَرَح العقل هذه الفكرة كمبدأ. لكن، هل يمكنني إذن أن أنظر إلى الإنتظامات، التي تشبه الغايات، بمثابة أهداف قصدية باشتقاقها من الارادة الإلهية وإنْ كان ذلك بالطبع بتوسُّط تدابير خاصة أُقيمت لهذا الغرض في العالم؟ نعم يمكنكُم ذلك أيضاً، لكن على شرط أن تكونوا لا مبالين سواء إن سمعتم أحدهم يقول إن الحكمة الإلهية قد نظّمت كل شيء على هذا النحو من أجل غاياتها العليا أو إنّ فكرة الحكمة الأسمى هي مبدأ تنظيمي في البحث عن الطبيعة ومبدأ لوحدتها السِّستامية والغائية بموجب قوانين الطبيعة الكليّة حتى حيث لا نراها. أعني، إنه يجب أن يكون الأمر سيّاناً تماماً لديكم، أن تقولوا حيث تلاحظون ذلك: إن الله قد أراده بحكمة على هذا النحو، أو إنّ الطبيعة قد نظمته على هذا النحو بحكمة. ذلك أن أكبر وحدة سستامية وغائيّة كان يريد عقلكم أنْ يُعطيها كأساس بوصفه مبدأ تنظيمياً لكل بحث عن الطبيعة كان بالضبط ما يخولكم أن تتخذوا كأساس، فكرةَ عقلٍ أسمى بمثابة شيْم لمبدأ تنظيمي، وبقدر ما تجدون وفقاً لهذا المبدأ من غائيّة في العالم بقدر ما تلمسون تأكيداً لمشروعيّة فكرتكم. لكنْ، بما أنّ المبدأ المذكور، لم يكن يهدف إلاّ إلى البحث عن الوِحْدة الضرورية للطبيعة، وعن أكبر وحدة ممكنة، فإنّنا ندين بالطبع بكل ما نصل إليه إلى فكرة الكائن الأسمى، إلاّ أنّه لا يمكننا، من دون أنْ نقع في تناقض مع أنفسنا، أنْ نُهمل القوانين الكليّة للطبيعة التي اتخذت الفكرة وحدها كأساس لها، لكي ننظر إلى غائية الطبيعة هذه كغائية عَرَضية وذات مصدر فوق فيزيائي. ذلك أننا لم نكن مخولين التسليم بكائن يتمتع بالصفات المذكورة فوق الطبيعة، بل فقط أن نتخذ فكرته كأساس كي ننظر، بالتمثيل مع التعينّ السَّببي، إلى الظاهرات بوصفها مقترنة فيما بينها.

وعليه، فنحن مخولين أيضاً لا أن نفكر وحسب علّة العالم في الفكرة (التي من دونها لا يمكن أن نفكر شيئاً) وفقاً لألطف أشكال التشبيهية أُعني ككائن ذي فاهمة، قادر على اللذة والألم، وذي رغبة وإرادة متناسبتين مع ذلك في الوقت عينه. . . إلخ. بل أن ننسب إليه أيضاً كمالاً لا متناهياً يتخطى بالتالي، بكثير، الكمال الذي يمكن أن تخوّلنا التسليم به المعرفة الأمپيرية لنظام العالم. ذلك أن القانون التنظمي للوحدة السستامية يريد أن ندرس الطبيعة كما لو أنّه يوجد، في كل مكان إلى ما لا نهاية، وحدة سستامية وغائية في أكبر تنوع ممكن. إذ على الرغم من أننا لا نكتشف، ولن نبلغ إلاّ قليلاً من هذا الكمال في العالم، فإنه يعود إلى تشريع عقلنا مع ذلك أن يبحث عنه وأن يخمّنه في كلّ محلّ. ويجب أن يكون من النافع لنا أبداً، من دون أنْ يكون ذلك مضرًّا بنا البتّة، أن نوجّه فحصنا للطبيعة بموجب هذا المبدأ. لكن بموجب هذا التصوّر لفكرة خالق أسمى متخذة كأساس، من الواضح أيضاً أنّ ما أستعمله كأساس هو لا وجود مثل هذا الكائن ولا معرفته، بل فكرته وحسب، وأني لذلك لا أشتق أصلاً أي شيء من هذا الكائن، بل فقط من فكرته،

أعني من طبيعـة أشياء العـالم وفقاً لمثـل هذه الفكـرة. وهكذا يبـدو أنّ وعياً معينـاً، وإن مبهـماً، للاستعمال الحقيقي لأفهـوم عقلنا هـذا، قد ولّـد الهوّة المتحفّـظة والمتواضعـة عند فـلاسفـة كـل الأزمان الذين يتكلمون على حكمة الطبيعـة وتدبـيرها أو عـلى الحكمة الالهيـة كما لـو كانت تلك تعابير مترادفة. والـذين يفضلون بالأحـرى التعبير الأول طـالما أنهم يهتمـون بالعقـل النظري وحـده، فلأنه يُلطِّف زعمنـا إثباتَ أكـثر مما يجـوز لنا أن نفعـل، ويعيد في الـوقت نفسه العقـل إلى حقله الخاص، الطبيعة.

وهكذا، فإن العقل المحض الذي كان يبدو، في البداية، أنه يعدنـا بما لا يقـلّ عن توسيـع معارفنا إلى أبعد من كل حدود التجربة، لا يتضمن، إذا ما فهمناه جيداً، سوى مبادىء تنظيمية توصي بوحدة أكبر من تلك التي يبلغها الاستعمال الأمپيري للفاهمة، بالطبع. إلاّ أنّها، بفعـل أنها تُبعِد إلى هذه الدرجة الهدف الذي يحاول العقل أن يقترب منه، تحمل إلى أرفع درجة توافق هذا الاستعـمال مع نفسـه بواسـطة تلك الوحـدة السستاميـة. وعلى العكس، إذا لم نفهم جيـداً هذه المبادىء، واتخذناها كمبادىء إنشائية لمعارف مفارقة، فإنها ستولد عندئذ تراثياً برّاقـاً إنما خـادعاً، وقناعة وعَلْماً متخيَّلاً، وستولد هذه بدورها تناقضات ومشاحنات دائمة.

* * *

كل معرفة بشرية تبدأ إذن بحدوس وتذهب منها إلى أفاهيم وتنتهي بأفكار. وعلى الـرغم من أنّ لديها، بالنظر إلى كل من العناصر الثلاثة مصـادر معرفيـة قبلية، يبـدو أنها تنفر للوهلة الأولى من حدود كل تجربة، فإن نقداً مُنجزاً يقنعنا مع ذلك بأنّ كل عقل في استعماله النظري لا يمكنـه أن يتخطى بهذه العنـاصر حقل التجـربة الممكنـة ذات مرة، وأنّ القِصْـدة الخاصـة بهذه القـدرة المعرفية العليا هي أن لا تستخدم كل المناهج ومبادئها إلاّ كي تتابـع الطبيعـة وصولاً إلى أكـثر ما لديها جوّانية وفقاً لكل المبادىء الممكنة للوحدة التي أهمها مبدأ وحدة الغـايات، إنمـا من دون أن تخرج عن حدودها التي لا يوجد خارجها بالنسبة إلينا سـوى مكان فـارغ. وصحيح أنّ الفحص النقدي لكل القضايا التي يمكن أن توسّع معرفتنا إلى أبعد من التجربة المتحققة قد أقنعنا كفـاية، في التحليلات الترسندالية، أنّها لا يمكن أن تؤدِّي بنا إلى شيء أكثر من التجربة الممكنة؛ وأنّه لـو لم نُبدِ حذراً حتى من أوضح النظريات التجريدية أو العـامة، ولـو لمْ تُغْرنـا تلك الرؤى الجـذابة والمتحذلقة برفض قوة التجربة، لأمكننا بالتأكيد أن نعفي أنفسنا من تحمّل عناء الإستماع إلى كـل الشهود الدْيالكتيكيّين الذين كان يستدعيهم العقل المفارِق لتدعيم دعاويه، لأنّنـا كنا نعلم سلفـاً وبيقين تام أنّ كل ادّعاءاتـه قد تكـون تنطلق من قصـد شريـف، هذا صحيـح، إلاّ أنها يجب أن تكون باطلة كليًّا؛ لأن الأمر يدور هنا على معرفةٍ لا يمكن لأيّ إنسان أنْ يحصّلها يوماً. لكن، بما أنّه لا انتهاء للقول إنْ لم نصل إلى السبب الحقيقيّ للتراثي الذي يمكن أن يَخدع أعقـل العقلاء، وبما أنّ حلّ كلّ معرفتنا المفارقة إلى عناصرهـا (كدراسـة لطبيعتنـا الباطنـة) له في ذاتـه قيمة غـير يسيرة، بل هو بالأحرى واجب على كلّ فيلسوف، فـإنه لم يكن من الضروري وحسب أن نبحث

تفصيلياً عن كلّ عمل العقل الإعتباري هذا وأيًّا كان بطلانه، وحتى مصادره الأولى، بل أيضــاً، وبما أنّ الظاهر الديالكتيكي هنا ليس خادعاً وحسب من حيث الحكم، بـل هو أيضـاً، من حيث الغرض الذي نعلقه على الحكم، جذاب بقدر ما هو طبيعي، وأنه سيظل كذلك لكل زمن قادم، فإنه كان من الحكمة، أن نحـرّر بشكل تفصيـلي كل وقـائع هـذه الدعـوة ونحفظهـا في سجلّات العقل البشري، إنْ صح القول، كي نحترز في المستقبل من أغلاط مماثلة.

II

تعليم المناهج الترسندالي



عندما أنظر إلى مجمل كل معرفة العقل المحض والنظري بوصفها بنياناً لدينا على الأقل فكرته فينا، يمكنني أنْ أقول: إنّنا في تعليم العناصر الترسندالي قد قدّرنا المواد وعيّنا لأي بُنيان هي معدة، وبأيّ إرتفاع وأيّ صلابة. وقد تبيّنم، وعلى الرغم من أنّنا كنّا نفكّر ببُرج يجب أنْ يرتفع حتى السماء، أنّ مؤونة المواد تكفي ولا شكّ، إنما فقط من أجل بيت للسكن، يتّسع أو يكاد لأشغالنا في حقل التجربة، ويرتفع أو يكاد إلى ما يمكننا أنْ نضمّه بنظرة. وهكذا كان على ذلك المشروع الجريء أنْ يفشل من جرّاء نقص في المواد، وحتى من دون أن نأخذ بالحسبان إختلاط الألسنةالتي كانت ستقسم حتماً العاملين على الخطّة التي يجب اتّباعها، وتؤدي إلى بعثرتهم في كلّ مكان في العالم كي يَبْني كلٌّ منهم لنفسه على حِدَة، وحسب مشيئته. أما الآن، فالمسألة ليست بالنسبة إلينا مسألة مواد بقدر ما هي مسألة خطة؛ إذْ بما أنّه، وعلى الرغم من كوننا قد نُبِّهنا إلى أنْ لا نجازف بمشروع اعتباطي وعشوائي يمكن أن يتخطّى كل مصادرنا، لا يمكننا مع ذلك أنْ نتخلّى عن بناء مسكن ثابت، فإنه يلزمنا أن نضع خطّة البناء بالنظر إلى مؤونة المواد المعطاة لنا، والمناسبة في الوقت نفسه لحاجاتنا.

أفهم اذنْ بتعليم المناهج الترسندالي تعيين الشروط الصورية لسستام تامّ للعقل المحض. وفي هذا الصدد، سيكون علينا أن نهتمّ بانضباطٍ، وبـ «قانون»، وبمعماريات، وأخيراً بتاريخ للعقل المحض؛ وسننفّذ بقصدٍ ترسندالي، ما يُحاوَل في المدارس تحت اسم المنطق العملي، بالنظر الى استعمال الفاهمة بعامّة، انما الذي يُنفذ بشكل سيء جداً، لأن المنطق العام إذ لا ينحصر بأي نوع خاص من معرفة الفاهمة (ومثلاً بالمعرفة المحضة) ولا بأي موضوع خاص، لا يمكنه أن يفعل من دون أن يستعير المعارف من علوم أخرى، اكثر من أن يعرض العناوين لمناهج ممكنة، والتعابير التقنية التي تستخدم بالنظر إلى ما هناك من سستامي في كل أصناف العلوم، والتي تخبر سلفاً الطالب الناشيء بالاسماء التي لن يتعلّم معرفة دلالتها واستعمالها إلّا فيما بعد.

الباب الأول

انضباط العقل المحض

ليس للاحكام السالبة، لا من حيث الصورة المنطقية وحسب، بل أيضاً من حيث المضمون، أيّ قيمة خاصّة بالنسبة إلى رغبة المعرفة التي للبشر. بل يُنظر إليها حقاً كعدوّة غيورة من نزوعنا إلى التوسع في المعرفة بلا توقف، حتى لتكاد تكون بحاجة إلى مرافعة، بل بالأحرى إلى أن تُزوَّد بتوصية وشفاعة، كي يسمح بها فقط.

ويمكننا بالطبع، أن نُعبِّر منطقياً بشكل سالب عن كل القضايا التي نريد، إلا أنه بالنسبة إلى مضمون معرفتنا بعامة، أيْ لمعرفة ما إذا كان حُكم ما يوسّعها أم يحصرها، لا عمل للقضايا السالبة سوى منع الغلط. وعليه، فإن القضايا السالبة التي يجب أن نحترز بها من معرفة خاطئة، ستكون فارغة تماماً حيث لا مجال لأيّ غلط ممكن، مع بقائها صحيحة تماماً، وستكون غالباً مضحكة لأنها لن تكون مطابقة لغايتها. مثلها مثل عبارة ذلك البلاغي: لم يكن يمكن للاسكندر أن يُحرز الانتصارات من دون جيش.

لكن، حيث تكون حدود معرفتنا ضيّقة جداً، ويكون الدافع إلى الحكم كبيراً، والتراثي الماثل خادعاً جداً، والضرر الناتج عن الغلط كبيراً، يكون السالب، في التعليم الذي لا يصلح إلاّ ليقيننا من الغلط، ذا أهمية أكثر بكثير من ألف درس موجب يمكن أن نكتسب به زيادة في معرفتنا. والإرغام الذي يضيِّق على الميْل العنيد إلى الإنحراف عن بعض القواعد، وينتهي باقتلاعه، يسمّى انضباطاً. ويختلف الإنضباط عن الثقافة التي يجب أن تزوِّدنا بمقدرة وحسب، من دون أن تلغي بالمقابل مقدرة أخرى قائمة، فهو لا يقدم إذن، بالنظر إلى تنمية الموهبة التي هي بحدّ ذاتها نزوع يجب أن يتمظهر، سوى إسهام سالب[1]، في حين أن الثقافة والتعليم

(1) أعلم جيداً أن العادة في لغة المدارس هي استخدام لفظ Disziplin(*) كمرادف للتثقيف =

يسهمان إسهاماً ايجابياً فيها.

ويوافق كلّ واحد بسهولة على أن المزاج والمواهب التي تسمح لنفسها بحركة حرّة وغير محدودة (كالمخيِّلة والذكاء) تحتاج إلى انضباط في وجهات مختلفة. لكن، أنْ يحتاج العقل الذي اليه يعود إمْلاء الإنضباط على كل الميول الأخرى، أن يحتاج هو نفسه إلى انضباط، فذاك ما يبدو غريباً ولا شك. وبالفعل، لقد أفلت حتى الآن من مثل هذا الإذلال، لأنه لم يكن لأحد بعد، إذْ يرى بالضبط إلى وقاره ومركزه المدعَّم، أن يتّهمه بسهولة بلعبة خرقاء تحلّ فيها التخيّلات محلّ الأفاهيم والأسماء محلّ الأشياء.

لسنا بحاجة إلى أيّ نقد للعقل في استعماله الأمپيري، لأنّ مبادئه خاضعة هناك دائماً لمحك التجربة؛ كذلك لسنا بحاجة أيضاً إلى أيّ نقد في الرياضة، حيث يجب على أفاهيم العقل أن تمْثُل بلا توسُّط عياناً في الحدس المحض، بحيث ينكشف فوراً كلّ ما هو اعتباطي ومن دون أساس. لكن حيث لا يَرى العقل جيداً سِكّته في غياب الحدس الامپيري والمحض، عنيتُ في استعماله الترسنْدالي تبعاً لمجرد أفاهيم، تراه يحتاج إلى إنضباط يلجم نزوعه إلى التوسع إلى ما بعد الحدود الضيقة للتجربة الممكنة، ويحفظه من الإنحراف والغلط، حاجة ماسّة إلى درجة أنّ كلّ فلسفة العقل المحض تنشغل فقط بهذه الفائدة السالبة. ويمكن تلافي الأغلاط الخاصة بالرقابة، وأسبابها بالنقد. لكن حيث نصادف، كما في العقل المحض، سِسْتاماً كاملاً من الأوهام والأضاليل المترابطة جيداً والموحَّدة تحت مبادىء مشتركة، يبدو من الضروري أن يقام تشريع خاص جداً، إنّما سالب، يُنْشيء تحت إسم الإنضباط، وانطلاقاً من طبيعة العقل وموضوعات استعماله المحض، سِسْتاماً للوقاية ومحاسبة الذات لا يمكن لأيّ تراءٍ خاطىء ومماحك أنْ يصمد في وجهه، بل على العكس، ينكشف على الفور، على الرغم من كل الأسباب التي يتذرّع بها.

لكن، يجب أنْ نلاحظ جيداً أنني، في هذا الجزء الثاني من النقد الترسندالي، لا أوجّه انضباط العقل على المضمون، بل فقط على منهج المعرفة بالعقل المحض. وقد نفّذت المهمة الأولى في تعيين العناصر. إلا أن استعمال العقل أياً كان الموضوع الذي يمكن أن يُطبق عليه هو من الشبه بنفسه ومن التميّز معاً، من كل استعمال آخر من حيث يجب أن يكون ترسندالياً، إلى درجة أنه، من دون التحذيرات التي يطلقها التعليم السالب الذي يعلّمه انضباطٌ أقيم خصيّصاً لهذا الغرض، ليس من الممكن تجنّب الأغلاط التي يجب أن تتولد بالضرورة عن سوء الإقتداء بتلك المناهج التي، وإنْ كانت تصلح للعقل في مجال آخر، إلاّ أنّها لا تلائمه هنا.

= لكن هناك حالات كثيرة يعني بها التعبير الأول، التأديب، ويتميّز بعناية عن التعبير الثاني التعليم، وتتطلّب طبيعة الأشياء نفسها أن تحتفظ تبعاً لهذا التمييز بالعبارات الملائمة وحدها. ونتمنّى أن لا يسمح أحد قطّ لنفسه استعمال هذا اللفظ بمعنى آخر غير المعنى السلبي.

(*) يعني: انضباط، وأيضاً: فن من فنون الاختصاص. (م.و).

الفصل الأول

انضباط العقل المحض في الاستعمال الدغمائي

تقدم الرياضة أسطع مثل للعقل المحض الذي ينجح بالتوسع من تلقائه ومن دون مساعدة التجربة. والأمثلة مُعْدِية، وبخاصة لهذه القدرة التي تفاخر طبيعيّاً بأنّ لها في حالات أخرى نفس الحظّ الذي أصابها في هذه الحالة الخاصة. وعليه، يأمل العقل أن يتمكن من التوسع في استعماله الترسندالي بنفس الحظ والتعمق الذي توصل اليه في استعماله الرياضي، وبخاصة إنْ طَبّق في هذا الاستعمال ذلك المنهج الذي كان في الاستعمال الرياضي ذا فائدة بيّنة. يهمّنا اذن كثيراً أن نعرف هل المنهج الذي يؤدي إلى اليقين الضروري، والذي في هذا العلم الأخير يسمى رياضياً، هو المنهج الذي يصلح للبحث عن ذلك اليقين نفسه في الفلسفة والذي يجب أن يسمى هنا دُغْمائياً.

والمعرفة الفلسفية هي معرفة عقلية بناءً على أفاهيم، أما الرياضة فبناءً على بناء الأفاهيم. لكنّ بناء أفهوم يعني: عرض هذا الأفهوم في حدس يتناسب معه قبلياً. يتطلب بناء الأفهوم اذن حدساً غير أمپيري، ويكون بالتالي بما هو حدس موضوعاً مفرداً؛ لكنّ ذلك لا يقلّل من تعبيره، بوصفه بناءً لأفهوم (لتصور كليّ)، عن مصداقية كليّة في التصور بالنسبة إلى كل الحدوس الممكنة المنتمية إلى الأفهوم نفسه. فأنا أبني مثلّثاً بتصوّر الموضوع المتناسب مع هذا الأفهوم إمّا بمجرّد المخيِّلة في الحدس المحض، وإمّا وفقاً لهذا الأخير على الورق في الحدس الأمپيري؛ لكنْ، في الحالتين، بشكل قبلي تماماً من دون أن أستعير نموذجاً من أيّ تجربة. والشكل المفرد المرسوم هنا هو أمپيري، لكنه يُستخدم مع ذلك للتعبير عن الأفهوم من دون أن يَضير ذلك كليتّه، لأنّنا في هذا الحدس الأمپيري لا تنظر قط إلاّ إلى فعل بناء الأفهوم الذي لا يُبالي البتة بكثير من التعيّنات، كتعيّنات الحجم والأضلاع والزوايا وفيه نُهمل هذه الفروقات التي لا تغيّر شيئاً في أفهوم المثلّث.

فالمعرفة الفلسفية ترى اذن الى الخاص في العام وحسب، والمعرفة الرياضية الى العام في الخاص وحتى في المفرد، لكنْ أيضاً قبلياً وبواسطة العقل بحيث إنّه كما يتعيّن المفرد وفقاً لشروط كليّة معينة للبناء كذلك يجب أن يُفكّر موضوع الأفهوم الذي يتناسب معه هذا المفرد كشيْم وحسب، بوصفه متعيناً تعيناً كلياً.

ففي هذه الصورة إذنْ، يقوم الاختلاف الماهويّ بين هذين الضربينْ من المعارف العقلية ولا يستند إلى الفرق في مادتها أو موضوعاتها. واولئك الذين ظنوا أنهم يميزون الفلسفة من الرياضة بالقول، إن موضوع الاولى هو فقط الكيف، في حين أن موضوع الثانية هو الكم وحسب، قد حسبوا النتيجة بمثابة سبب. فصورة المعرفة الرياضية هي السبب الذي يجعل انه يمكن لهذه

المعرفة أن تطال كميات وحسب. لأنّ الأفهوم عن الكميّات هو الوحيد الذي يسمح ببنائه أي بعرضه قبلياً في الحدس. وعلى العكس لا تسمح **الكيفيات** بعرضها في أي حدس سوى الحدس الامپيري. ولا يمكن لأي معرفة عقلية بها أن تكون ممكنة بأفاهيم. ولا يمكن لأحد أن يستمد حدساً مناسباً لأفهوم الواقع إلاّ من التجربة، ولا يمكن أن نشارك فيه قط ذاتياً وقبلياً، أي قبل الوعي الأمپيري به. ويمكن أن نَصْنَع من الشيء المخروطي موضوع حدس من دون أي مساعدة أمْپيرية، وفقاً للأفهوم وحسب، إلا أنّ لون هذا المخروط يجب أن يُعطى سلفاً في تجربة من التجارب. ولا يمكنني بأيّ شكل أن أعرض أفهوم السبب بعامة في الحدس إلاّ في مثلٍ تزوّدني به التجربة، وهكذا دواليك. غير أنّ الفلسفة تهتم بالكميّات شأنها شأن الرياضة، مثال اهتمامها بالجملة واللاتناهي. . . إلخ .وتهتم الرياضة أيضاً بالفرق بين الخطوط والمساحات بوصفها أمكنة ذات كيفيّات مختلفة، وباتّصال المسافة بوصفها كَيْفاً لها. لكن، على الرغم من أن للاثنتين موضوعاً مشتركاً، فإن طريقة معالجته بالعقل مختلفة تماماً في التأمّل الفلسفي عنه في التأمّل الرياضي. وفي حين يقتصر الأول على مجرد أفاهيم كلية، لا يمكن للثاني أن يفعل شيئاً مع مجرد أفهوم بل سرعان ما يلجأ إلى الحدس حيث يرى إلى الأفهوم عياناً، إنما لا بشكل أمْپيري بل فقط في حدس قدّمهُ قبلياً، أعني بَناهُ، وحيث يجب أن يُطبّق ما ينتج عن الشروط الكلية للبناء بطريقة كلية أيضاً على موضوع الأفهوم المبني.

فلو أعطينا الفيلسوف أفهوم مثلث، وتركناه ليجد على طريقته ماذا يمكن أن تكون العلاقة بين مجموع زواياه والزاوية القائمة، وليس لديه سوى افهوم عن شكلٍ محصور بين ثلاثة خطوط، وفي هذا الشكل، أفهوم عن عددٍ مساوٍ من الزوايا، لكان عليه أن يفكّر كثيراً وقدر ما يشاء حول هذا الأفهوم من دون أن يستخرج شيئاً جديداً منه يمكنه أن يُحلّل ويوضّح أفهوم الخطّ المستقيم أو الأفهوم عن الزاوية أو أفهوم العدد ((ثلاثة))، لكن لا يمكنه أن يصل إلى خصائص جديدة غير موجودة بالمرّة في هذه الأفاهيم. لكنْ، لو أخذ الهندسيّ هذه المسألة على عاتقه، لبدأ على الفور ببناء مثلث. ولكان، لأنه يعلم أن زاويتين قائمتين مجتمعتين تساويان بالضبط قدر ما تساوي كل الزوايا المتلاحِقة التي يمكن أن ترسم انطلاقاً من نقطة على خط مستقيم، لكان مدّد ضِلْعاً من مثلّثه وحصل بذلك على زاويتين ملاصقتين مساويتين لقائمتين. ولكان قسّم من ثَمَّ الزاوية الخارجية بمدّه خطاً موازياً لِلضلع المقابل من المثلث، ولكان رأى أنه يتولد عن ذلك زاوية خارجية ملاصقة مساوية لزاوية داخلية. . . إلخ. ولكان وصل بهذا الشكل بسلسلة من الإستدلالات، يوجّهه الحدس دائماً، إلى حلٍّ للمسألة بيِّنٍ تماماً وكليّ معاً.

إلا أن الرياضة لا تبني كموماً (quanta) وحسب كما في الهندسة، بل تبني أيضاً مجرد كميّات (quantitatem) كما هو الحال في الجبر حيث تُهمل كلياً قِوام الموضوع الذي يجب أنْ يفكّر وفقاً لمثل هذا الأفهوم الكميّ. وهي تختار عندها علامة معيّنة لكلّ أفعال بناء الكميات بعامة (للأعداد)، كعلامات الجمع والطرح. . . إلخ، واستخراج الجذور؛ وبعد أن تدلّ الى الأفهوم الكلي للكميات بحسب العلاقات المختلفة تصور في الحدس وفقاً لبعض القواعد العامّة كل عملية يولّدها الكم أو يحولها. وعندما يجب أن تنقسم كمية بأخرى، يمزج الجبر صفات

الاثنتين وفقاً للصورة التي تعني التقسيم... إلخ. ويصل هكذا بواسطة بناء رمزي، مثلما تصل الهندسة وفقاً لبناء تبياني أو هندسي (للموضوعات نفسها) حيث لا يمكن للمعرفة السياقية أن تصل قط بواسطة مجرد أفاهيم.

فماهو يا ترى سبب هذه الأوضاع المتنوعة التي يوجد فيها صانعا العقل هذان، إذْ يتبع واحدهما طريقهُ وفقاً لأفاهيم ويتبعها الآخر وفقاً للحدوس التي يعرضها قبلياً بما يوافق الافاهيم؟ والسبب واضح حسب التعاليم الترسندالية المعروضة أعلاه. فلا يدور الأمر هنا على قضايا تحليلة يمكن أن تُولَّد بمجرد تحليل الأفاهيم (حيث كان الفيلسوف سيتغلب على خصمه ولا شك) بل على قضايا تأليفية، وفي الحقيقة على تلك التي يجب أن تُعرف قبلياً. ذلك أنه يجب عليّ لا أنْ أرى إلى ما أفكرّه حقاً في أفهومي عن المثلث (لأن هذا ليس سوى مجرد تعريف) بل يجب علي بالأحرى أن أخرج منه نحوخصائص لا توجد في هذا الأفهوم مع أنها تنتمي إليه. والحال إن هذا ليس ممكناً إلّا إذا عيّنتُ موضوعي إما تبعاً لشروط الحدس الامپيري، وإمّا لشروط الحدس المحض. في الحالة الأولى (بقياس زوايا المثلث) لن يكون لدي سوى قضية أمْپيرية لا تتضمن أيّ كليّة ولا بالأحرى أيّ ضرورة، والكلام لا يدور على مثل هذه القضايا. أما الطريقة الثانية فهي البناء الرياضي، أعني البناء الهندسي الذي به أُضيف، في حدس محض كما في حدس أمپيري، المتنوِّع الذي ينتمي إلى شَيْم مُثلث بعامة، وبالتالي إلى أُفهومه الذي به يجب أن تُبنى بالتأكيد قضايا تأليفية كلية.

فأنا أتفلسف عبثاً حول المثلّث اذن؛ أعني إني أفكر فيه سياقيّاً من دون أن أخطو بذلك أيّ خطوة أبعد من مجرد التعريف الذي كان من الصحيح، مع ذلك، أنْ أبدأ به. وهناك بالطبع تأليف ترسندالي بناءً على مجرد أفاهيم، لا ينجح بالمقابل الا بالنسبة للفيلسوف، إلا أنه لا يخصّ قطّ سوى شيء بعامة بموجب شروط معيّنة أياً كانت الشروط التي يخضع لها الإدراك من أجل أن ينتمي إلى تجربة ممكنة. والحال، إن السؤال في المسائل الرياضية لا يدور على هذا قط، ولا على الوجود بعامة، بل على خصائص الموضوعات في ذاتها، فقط من حيث تكون بأفهومها.

وقد حاولنا بالمثَل المذكور أن نُبيِّن فقط كم هو كبير الفرق بين استعمال العقل السياقي وفقاً لأفاهيم واستعماله الحدسي ببناء الأفاهيم. والحال إنّنا نسأل بشكل طبيعي عن السبب الذي يجعل استعمال العقل المزدوج هذا ضرورياً، وعن الشروط التي يمكن بموجبها أن نعرف هل الاستعمال الاول وحده هو القائم أم الثاني أيضاً.

كل معرفتنا هي، في النهاية، على صلة بحدوس ممكنة: لأنه بهذه وحدها إنما يُعطى موضوع. والحال إن الأفهوم القبْلي (الأفهوم غير الأمْپيري) إما أنْ يتضمن سلفاً في ذاته حدساً محضاً وعندها يمكنه أن يُبنى، وإمّا أنْ لا يتضمن سوى التأليف لحدوس ممكنة غير معطاة قبلياً، وعندها يمكننا بواسطته أن نحكم تأليفياً وقبْلياً حقاً، إلا أننا نحكم فقط سياقيّاً وفقاً لأفاهيم وليس البتّة حدسياً، ببناء الأُفهوم.

والحال إنه لا يوجد، من بين كل الحدوس، أيّ حدس معطى قبلياً إنْ لم يكن مجرد صورة للظاهرات مكاناً وزماناً، ويمكن لأفهوم عنها بما هي كـمّ، أن يُعرض قبليـاً في الحدس، أعني أن يُبنى إما مع كَيْفها(هَيْئتها) وإمّا فقط مع كميّتها (مجرد تأليف المتنوع المتجانس) من خلال العـدد. إلا أنّ مـادة الظاهـرات التي بهـا نُعـطى الأشيـاء في المكـان والـزمـان لا يمكن أن تُتصوَّر إلا في الإدراك، وبالتالي بعدياً. والأفهوم الوحيد الذي يصـوّر قبلياً هـذا المضمون الامپـيري للظاهرات هو أفهوم الشيء بعامة، والمعرفة التأليفية التي لدينا عنـه قبلياً لا يمكن أن تـزوّدنا بـأكثر من مجـرد قاعدة لتأليف ما يمكن أن يعطيه الإدراك بعدياً، لكن لا بحدس موضوع واقعي البتة، لأن هـذا الحدس يجب أن يكون أمپيرياً بالضرورة.

والقضايا التأليفيةعن الاشياء بعامة التي لا يمكن لحدسها أنْ يُعطى قطّ قبليـاً هي ترسندالية. وعليه، لا يمكن للقضايا الترسندالية أنْ تُعـطى قطّ ببناء الأفـاهيم بل فقط وفقـاً لأفاهيم قَبْليـة، وهي تتضمن مجرد قاعدة يجب أن نبحث بموجبها أَمْپيريـاً عن وحدة تـأليفية معيَّنـة بما لا يمكن أن يُتصـور حدسيـاً على نحـو قبلي (بـالادراكات). إلا أنـه لا يمكنها في أي حـالة عـلى الاطـلاق أن تعرض قبلياً أفهوماً من أفاهيمها، بل يمكنها على العكس أن تعرضه بعدياً فقط بواسـطة التجربـة التي هي ممكنة بدءاً بموجب تلك المبادىء التأليفية.

فإن شئنا أن نحـاكم تأليفيـاً أفهومـاً، فيجب أن نخرج من هـذا الأفهوم، وفي الحقيقـة نحو الحـدس الذي بـه يُعـطى. إذْ لـو إكتفينـا بمـاهـو متضمَّن في الافهـوم، فسيكـون الحكم تحليلياً وحسب، ولن يكون سوى إيضاح للتفكير وفقـاً لما هـو متضمَّن فيه حقاً. لكنْ، يمكنني أن أذهب من الأفهوم إلى الحدس المحض أو إلى الحدس الامپيري الذي يتناسب معه من أجل أن أرى إليه عياناً وأن أتعرّف قبلياً أو بعدياً إلى ما يلائم موضوعـه. وفي الحالـة الأولى، لدينـا المعرفـة العقلية الرياضية ببناء الأفهـوم؛ وفي الثانيـة، مجرد معـرفة أمپـيرية (آليّـة) لا يمكن أن تُعطي قط قضـايا ضروريـةويقينية. وهكـذا يمكنني أن أحلّل أفهومي الامپـيري عن الذهب من دون أن أربح شيئاً بذلك أكثر من القدرة على تعداد كل ما أفكّره تحت هذا اللفظ؛ وذلك يؤدّي ولا شك إلى تحسين منطقي لمعرفتي. لكنّني لا أربح بذلك أيّ إضافة أو زيادة. لكن، لو أخذتُ المادة التي تمثّل تحت هذا الإسم، وأضفتُ إليها ادراكات تزودني بمعارف تأليفية مختلفة انما أمْپيرية، ولو بنيْتُ الافهـوم الرياضي لمثلث، أعني لو أعطيتُه قبلياً في الحدس، لحصلتُ بذلك على معرفة تـأليفية إنمـا عقلية. لكن،عندما يكون الأفهوم الترسندالي عن واقع وجوهـر وملكة... إلخ. فإنه لا يعني لا حدسـاً أَمْپيرياً ولا حـدساً محضـاً، بل فقط تـأليفياً بـالحدوس الامپـيرية (التي لا يمكن بـالتالي أن تعـطى قبلياً)؛ وبما أن التأليف لا يمكن أن يصل قبلياً إلى الحدس الذي يتناسب معه، فإنّه أيضاً لا يولّد أيّ قضيّة تأليفية معيَّنة بل فقط مبدأ تأليف(1) الحدوس الأَمْپـيرية الممكنـة. فالقضيـة الترسنـدالية

(1) بـواسطة أفهـوم السبب أخرج حقـاً من الأفهوم الأَمْپيري عن حدس مـا (حيث يحصل شيء) انمـا من دون التوصّل إلى الحدس الذي يعرض عياناً أفهوم السبب، بل بالانطلاق من شروط الزمان بعامة التي يمكن أن توجد في التجربة وفقاً لأفهوم السبب. فـأنا أتـوسل اذنْ وفقـاً لأفاهيم وحسب، ولا يمكن أن أتـوسل بنـاء =

هي اذن معرفة تأليفية للعقل بموجب مجرد أفاهيم، وبالتالي معرفة سياقية، لأنّ بها فقط إنما تكون كل وحدة تأليفية للمعرفة الامپيرية ممكنة، إلاّ أن أيّ حدس لا يُعطى من خلالها قبْلياً.

هناك إذن، إستعمالان للعقل، مختلفان جداً من حيث المسار على الرغم من أنهما يشتركان في كليّة المعرفة وتولدها القبلي. وذلك لأن في الظاهرة، من حيث هي ما به نُعطى كل الموضوعات، عنصرين هما: صورة الحدس (المكان والزمان) التي يمكن أن تُعرَف وتتعينّ تماماً وقبلياً، والمادة (الفيزيائي) أو المضمون الذي يدل على ما يُصادف في المكان والزمان، وما يتضمن بالتالي وجوداً ويتناسب مع الاحساس. وبالنظر إلى هذا الفيزيائي الذي لا يعطى بطريقةمتعينة إلا أمپيرياً، لا يمكن أن يكون لدينا قبلياً سوى أفاهيم غير متعينة عن تأليف الاحساسات الممكنة من حيث تنتمي إلى وحدة الأبصار (في تجربة ممكنة). أمّا بالنظر إلى تلك الصورة، فإنه يمكننا أن نعينّ قبلياً أفاهيمنا في الحدس، وأن نخلق، بتأليف وحيد الشكل، الموضوعات نفسها في المكان وفي الزمان من حيث هي مجرد كميات. والاستعمال الأول يدعى الاستعمال العقلي وفقاً لأفاهيم لأنه لا يمكننا فيه أن نفعل شيئاً أكثر من أن نضع ظاهراته تحت أفاهيم وفقاً لمضمونها الواقعي، وهي ظاهرات لا يمكن أن تتعينّ إلا أمپيرياً، أعني بعدياً (انماوفقاً لتلك الافاهيم بوصفها قواعد تأليف أمپيري). أما الثاني فهو استعمال العقل ببناء الأفاهيم، لأن هذه الأفاهيم التي تعود سلفاً إلى حدس قبلي يمكن لها أيضاً لهذا السبب بالضبط أن تُعطى بتعينٍّ في الحدس المحض، قبلياً ومن دون أي معطى أمپيري. وفحص كل ما هنالك (من شيء في المكان أو في الزمان) لمعرفة هل هذا الشيء ((كمّ)) أو إلى أي حدّ هو ((كمّ))، وهل يجب أن نتصور فيه وجوداً أو نقصاً، وإلى أي حدّ يشكل هذا (الذي يملأ المكان أو الزمان) أسّاً أوّلاً أو مجرد تعينٍّ، وهل لوجوده صلة بشيء آخر بوصفه سبباً أو مسبَّباً، وأخيراً هل هو منعزل من حيث الوجود أم تُراه في تبعيّة متبادلة مع أشياء أخرى؛ وفحص إمكان هذا الوجود وواقعه وضرورته أو اضدادها، ينتمي كلّه إلى المعرفة العقلية، بناءً على أفاهيم، التي تسمى فلسفية. لكنّ تعيين حدس في المكان (الهيئة) قبلياً وتقسيم الزمان (المدة) أو فقط معرفة ما لتأليف شيءٍ واحدٍ بعينه في الزمان والمكان من كليّ، ومعرفة ما يتولّد عن ذلك من كميّة حدس بعامة (العدد)، هو ذاك **العمل العقلي**، ببناء الأفاهيم، الذي يدعى رياضياً.

ويؤدي بنا النجاح الذي يحرزه العقل، بواسطة الرياضة، بشكل طبيعي كليّاً إلى أن ندّعي أنّ منهجه، إنْ لم يكن علمه ذاك نفسه، سينجح أيضاً خارج حقل الكمّ. ذلك أننا نراه يحيل كل أفاهيمه إلى حدوس يمكن أن يعطيها قبلياً ويجعل من نفسه بذلك سيّداً للطبيعة إن صح القول، في حين أن الفلسفة المحضة مع أفاهيمها السياقية تهيم في الطبيعة مبدِّدة ثروة كبيرة من دون أن يمكنها أن تجعل واقع هذه الأفاهيم حدسياً قبْلياً، فتجعلها قابلة للتصديق. بل نرى أنّ الاساتذة في هذا الفن لم يفقدوا الثقة مرة بأنفسهم، وأن العامّة لم تتوقّف عن وضع آمالها

= الأفاهيم، لأن الأفهوم هو قاعدة لتأليف الادراكات التي ليست حدوساً محضة ولا يمكنها بالتالي أن تعطى قبلياً.

العراض في مهارتهم شرط أن يبدأوا العمل. لكنْ، لما كانوا قد بدأوا بالكاد بالتفلسف على رياضتهم (وهي مهمة صعبة)، فإن الفرق النوعي القائم بين استعماليْ العقل لم يخطر لهم ببال قط. وهم يتخذون القواعد العاميّة المستعملة أمپيرياً، والتي يستمدّونها من عقلهم العامّي، بمثابة مسلّمات. ولا يُهمّهم قطّ من أين يمكن أن تأتيهم أفاهيم المكان والزمان التي ينشغلون بها (بوصفها الكموم الوحيدة الأصلية) بل يبدو لهم من غير المجدي التعمق في أصل الأفاهيم الفاهمية المحضة والبحث بذلك أيضاً عن ماصَدقها ومصداقيتها، فهم يكتفون باستعمالها. وهم بذلك يتصرفون بصواب كليّ شرط أنْ لا يتخطّوا الحدود المرسومة لهم، أعني حدود الطبيعة، لأنهم سينزلقون من دون أن يدروا الى خارج الحساسية، على الأرض غير الموثوقة للأفاهيم المحضة، بل الترسندالية حيث لا يسمح لهم الأساس أن يقفوا ولا أن يسبحوا (*)(instabılis tellus, innabılis unda)، وحيث لا يمكن أن نخطو سوى خطى هائمة لا يحفظ الزمان أي أثر لها، في حين أن دربهم في الرياضة تشكل شارعاً عريضاً يمكن لآخر الأجيال القادمة أن يتبعه بثقة.

وبما أننا كنا قد التزمنا بأن نعينّ بدقة ويقين حدود العقل المحض في استعماله الترسندالي لكن، بما أن هذا النوع من التطّلع له في ذاته خاصيّة أنه على الرغم من أكثر التحذيرات إلحاحاً وأوضحها، يظل أبداً ينخدع، قبل أن يتخلى نهائياً عن خطته، بأمل الوصول إلى ما وراء حدود التجربة، إلى بلاد العقل الجذابة، فإنه من الضروري أن نقذف بهذا الأمل الغريب في عرض البحر، وأن نُظهر أنّ تطبيق المنهج الرياضي في هذا النوع من المعارف لا يمكن أن يزودّنا بأيّ نفع، اللّهم إلاّ بذلك الذي يكشف بوضوح عن اخطائه الخاصة. وأن الهندسة والفلسفة شيئان مختلفان كليّاً وإنْ كانتا تتعاونان في علم الطبيعة، وأن طرائق الواحدة لا يمكن بالتالي أن تقلّد قط في الأخرى.

تستند متانة الرياضة الى التعريفات والمسلمات والبراهين. سأكتفي اذن بأنْ أُظهر أنّ أيّاً من هذه العناصر بالمعنى الذي يتخذه فيه الرياضي لا يمكن أن تُعطيه الفلسفة ولا أن تقلدّه، وأن الهندسيّ باتّباعه منهجه في الفلسفة، لن يبني سوى قصور من ورق وأن الفلسفة بتطبيقها منهجها في ميدان الرياضة، لا يمكن أن تفعل سوى الهذْر. يبقى أنّ للفلسفة دوراً لتلعبه في الرياضة: فهي تعرّفنا بحدودها؛ ولا يمكن للرياضي نفسه عندما لا تكون موهبته منحدّة في الطبيعة ومقصورة في نطاقها، أن يرفض تحذيرات الفلسفة أو يترفع عنها.

1 ـ في التعريفات: التعريف، كما يشير اللفظ نفسه، يجب أن لا يعني أصلاً سوى عرض الأفهوم المفصّل لشيء عرْضاً أصلياً ضمن حدوده[1]. وحسب هذه المستلزمات لا يمكن للأفهوم الأمپيري قط أن يُعرَّف بل فقط أن يوضّح. إذْ لّما كان لدينا فيه بعض العلائم عن نوع معينّ من

(*) الأرض غير ثابتة والمياه لا تصلح للإبحار.

(1) التفصيل يَعْني الوضوح والعلائم الكافية؛ والحدود تَعْني الدقّة بحيث لا يبقى من علائم أكثر مما يلزم للأفهوم المفصّل؛ وأصلياً تعْني أن هذا التعيين للحدود ليس مشتقاً من محل آخر وأنه بالتالي ليس بحاجة إلى دليل، لأن ذلك سيجعل التعريف المزعوم عاجزاً عن تصدُّر لائحة كلّ الأحكام حول الموضوع.

موضوعات الحدس، لم يكن بإمكاننا أن نتأكد قط ما إذا كنا نفكِّر، بالكلمة التي تدلّ على الموضوع نفسه، علائم أكثر حيناً وعلائم أقلّ حيناً آخر. ففي الأفهوم ((الذهب))، يمكن للواحد أن يفكِّر بالإضافة إلى الوزن واللون والصلابة، تلك الخاصيّة التي للذهب في أنْ لا يصدأ، في حين لا يعرف الآخر أيّ شيء عن هذه الخاصية. ونحن لا نستخدم علائم معيَّنة الا بقدر ما يكفي للتمييز، إلا أنّ مشاهدات جديدة يمكن أنْ تذهب ببعضها، وتضيف أخرى، بحيث لا يكون الأفهوم محصوراً قط ضمن حدود موثوقة. لكنْ، ماذا يُفيد إذنْ، أن نُعرِّف أفهوماً من هذا النوع؟ إذْ، حين يدور الكلام مثلاً على الماء وخصائصه، لا نتوقّف عندما نفكِّره تحت لفظ ((الماء)) بل، ننتقل إلى التجارب، ويكون على اللفظ مع بعض العلائم المتعلِّقة به أنيشكل إشارة إلى الشيء وحسب لا أفهوماً عنه، ولا يكون التعريف المزعوم بالتالي سوى تعيين لفظي. ولا يمكننا ثانياً، إنْ تكلَّمنا بدقة، أن نُعرِّف أيَّ أفهوم معطى قبلياً، كالأفاهيم عن الجوهر والسبب والحق والعدل مثلاً. ذلك أنه ليس بوسعي أن أكون متأكداً من أنّ التصوُّر الواضح للافهوم المعطى (الذي ما زال غامضاً) قد تم بَسْطه بالتفصيل إلاّ بشرط أنْ أعْلم أنه مطابق للموضوع. لكن، بما أنّ أفهوم هذا الموضوع كما هو معطى قد يتضمن كثيراً من التصورات الغامضة التي نهملها في التحليل، على الرغم من أننا نستعملها دائماً في التطبيق، فإن الدقة الشاملة في تفصيل تحليل أفهومي هي دائماً مجال شك، ويمكن أنْ يجعلها كثير من الأمثلة المتطابقة مرجّحة فقط، انما لا يجعلها مَرّةً يقينية بالضرورة. وبدل تعبيرالتعريف، أفضِّل أن استعمل تعبير العرْض الذي يبقى، دائماً، أكثر اتِّزاناً، والذي معه يمكن للنقديّ أن يتقبّل التعريف إلى درجة معينة مع الإحتفاظ بشكوكه حول دقّة التفصيل. إذن، ولأنه لا يمكن لا للأفاهيم الأمْپيرية، ولا للافاهيم المعطاة قبلياً أن تُعرَّف، فإنه لا يبقى سوى تلك التي تُفكَّر اعتباطاً، لكي نجرِّب عليها هذه العملية. وفي هذه الحالة، يمكنني دائماً أن أعرِّف أفهومي، لأنه يجب علي أن أعلم دائماً ماذا أردت أن أفكر، لأنني قد شكلته بنفسي عن قصد، ولأنه لم يُعط لي بطبيعة الفاهمة ولا بالتجربة، لكن لا يمكنني أن أقول إنني بذلك قد عرّفْتُ موضوعاً حقيقياً. إذ حين يستند الأفهوم إلى شروط أمپيرية، كالأفهوم عن الساعة البحرية مثلاً، لا يكون الموضوع وإمكانه معطيان بعدُ لهذا الأفهوم الإعتباطي، بلْ إني لا أكون أعلم هل لهذا الافهوم موضوع في محلّ ما، ويمكن القول بدقة أكبر، إن تعريفي هو بالأحرى إعلان (لمشروعي) أكثر مما هو تعريف لموضوع. لا يبقى اذن من أفاهيم قابلة لأن تعرّف سوى تلك التي تتضمن تأليفاً اعتباطياً يمكن أن يُبنى قبلياً. وليس هناك بالتالي من تعريفات إلاّ للرياضة. لأن الموضوع الذي تفكره، تصوره أيضاً قبْلياً في الحدس؛ ولا يمكن لهذا الموضوع بالتأكيد أن يتضمّن سوى الأفهوم لا أكثر ولا أقلّ، لأن افهوم الموضوع قد أُعطي في الأصل بالتعريف، أعني من دون أن يكون هذا التعريف اشتُقّ من أيِّ مكان آخر. وليس للغة الالمانية للتعبير عن **العرْض والشرح والتصريح والتعريف**(*) سوى كلمة: Erklärung. ولذا ينبغي علينا أن نخفّف قليلاً من التشدّد الذي يجعلنا نرفض

(*) تباعاً: Definition, Deklaration, Explikation, Exposition وكلها تحتفظ بصورتها اللاتينية (م.و)

إسم التعريفات للشروحات الفلسفية. وسنقصر اذن كل هذه الملاحظة على الاشارة إلى أن التعريفات الفلسفية ليست سوى عرض للأفاهيم المعطاة، في حين أن التعريفات الرياضية هي بناء للأفاهيم المشكّلة تشكيلاً أصلياً. ولا تُصطَنع الأولى إلاّ تحليلياً بتفكيك(ما تماميّته ليست يقينية واجبة)، في حين أن الثانية تُصطنع تأليفياً وتصنع بالتالي الأفهوم نفسه الذي لا تفعل الأولى سوى أن تشرحه.

وعنه ينتج:

أ) في الفلسفة يجب أن لا نقلّد الرياضة، فنبدأ بالتعريفات، اللّهمّ إلاّ على سبيل المحاولة وحسب. إذْ لما كانت التعريفات الفلسفية مجرد تحاليل لأفاهيم معطاة، فإن هذه الأفاهيم تحتلّ المرتبة الأولى على الرغم من أنها ما تزال غامضة، وإن العرض الناقص يسبق العرض التامّ، بحيث لا يمكننا أن نستدل من بعض العلائم، التي نستمدّها من تحليل ما يزال ناقصاً، على علائم أخرى قبل الوصول إلى العرض التام، أعني الى التعريف. إذن وبكلمة واحدة: في الفلسفة، يجب على التعريف؛ بوصفه إيضاحاً مناسباً، أن يختم العمل لا أن يبدأه[1]. وعلى العكس، ليس لدينا في الرياضة أي أفهوم يسبق التعريف، لأنه به إنما يعطى الأفهوم بدءاً؛ فالرياضة ملزمة إذن أن تبدأ به وهي بالطبع قادرة على ذلك دائماً.

ب) لا يمكن للتعريفات الرياضية أن تغلط مرة. إذ لما كان الأفهوم معطى بدءاً بالتعريف، فإنه يتضمن بالضبط ما يريد التعريف أن نفكره به وحسب. لكن، إذا لم يكن يمكن أن يوجد فيه غلط من حيث المضمون، فإنه قد يكون فيه أحياناً، وإن نادراً جداً، عيبٌ ما في الصورة (في اللباس)، أعني بالنظر إلى الدقّة. فالتعريف العادي للدائرة، الذي نقول فيه: إنّها خط منحن، كلّ نقاطه متساوية البعد عن نقطة واحدة (المركز)، يشكو من عيب إدخال تعيين المنحنى من دون جدوى، لأنه يجب أن يكون هناك مقالة خاصة تُشتَقّ من التعريف ويكون برهانها سهلاً، أعني: إن كل خط تكون كل نقاطه متساوية البعد عن نقطة بعينها هو مُنْحَنٍ (لا يوجد فيه أيّ جزء مستقيم). وعلى العكس، فإنّ التعريفات التحليلية يمكن أن تغلط بأشكال كثيرة، إمّا بتضمُّن علائم لم تكن حقاً في الأفهوم، وإمّا بعدم الإشارة إلى كل العلائم التي يتضمنها؟ وهكذا تفتقر إلى ما هو ما هوي في التعريف، لأنه من المستحيل أن نتيقّن تماماً من كمال تحليله. ولذا لا يمكن لمنهج الرياضة في التعريف أن يُطبق في الفلسفة.

---

(1) تعجّ الفلسفة بتعريفات فاسدة، وبخاصة تلك التي تتضمن حقاً عناصر للتعريف، انما لا تتضمنها بالتمام. وإذا كان من غير الممكن أن نقوم بأيّ شيء مع أفهوم قبل تعريفه، فإن التفلسف سيكون صعباً جداً. لكن، بما أنه يمكننا ومهما بعدت العناصر (في التحليل)، أن نستعملها استعمالاً حسناً وآمناً، فإنه يمكننا أيضاً أن نستعمل بفائدة كبيرة تعريفات ناقصة، أعني قضايا ليست بعدُ تعريفات بصحيح العبارة، علماً أنها صحيحة فيما عدا ذلك، وتعريفات تقريبية بالتالي. فالتعريف في الرياضة ينتمي الى الـ esse(*) وفي الفلسفة الى الـ melius esse(**). ومن الجميل، إلا أنه من الصعب جداً، الوصول إليه. فما زال المشترعون يبحثون عن تعريف لأفهومهم عن الحقوق.

(*) الكائن.

(**) أفضل ما يكون.

2) في المسلمات: المسلمات مبادىء تأليفية قبلية من حيث هي يقينية بلا توسط. والحال، إنه لا يمكن لأفهوم أن يُربط بآخر بشكل تأليفي ولا متوسط معاً، لأنّه يلزم للخروج من أفهوم، معرفة ثالثة وسيطة. ولكنْ، بما أنّ الفلسفة مجرد معرفة عقلية وفقاً لأفاهيم، فإنه ليس فيها أيّ مبدأ يستحق اسم مسلّمة. وعلى العكس إنّ الرياضة قابلة للمسلمات، لأنه يمكنها بواسطة بناء الأفاهيم في حدس الموضوع، أن تقْرن قبلياً وبلا توسط محمولاته، ومثلاً: إنّ ثلاث نقاط توجد دائماً في سطح. وعلى العكس، لا يمكن لمبدأ تأليفي يصدر عن أفاهيم وحسب أن يكون يقينياً بلا توسط، مثال القضية: إن كل ما يحصل له سبب. لأنه يجب أن أرجع إلى ثالث، أعني إلى شرط التعيّن الزمني في تجربة، وليس بوسعي أن أعرف هذا المبدأ مباشرة وبلا توسط بمجرد أفاهيم. فالمبادىء السياقية هي إذن أمر مختلف كليّاً عن المبادىء الحدسية، أعني عن المسلمات. فتلك تتطلب دائماً تسويغاً يمكن لهذه أن تستغني عنه كلياً. وبما أن هذه هي، لهذا السبب بالضبط، بديهية في حين أنّ المبادىء الفلسفية لا يمكن أن تدّعي ذلك مع كل يقينها، فإنه ينقصنا ما لايتناهى، كي تصير قضية تأليفية وترسندالية من قضايا العقل المحض بيّنة بمثل ماهي هذه القضية (كما يقال في العادة بصلف): إثنان ضرب إثنان يساوي أربعة. وصحيح أني، في التحليلات، في لوحة مبادىء العقل المحض، قد نوّهت أيضاً بمسلمات معيّنة للحدس، إلاّ أن المبدأ الذي ذكرته هناك، لم يكن بحدّ ذاته مسلمة، فلم يكن يصلح إلا كمبدأ لامكان المسلمات بعامة، ولم يكن هو نفسه سوى مبدإ بناءً على أفاهيم. لأن إمكان الرياضة نفسه يجب أن يُبيَّن في الفلسفة الترسندالية. فليس للفلسفة إذن مسلمات، وليس لها الحقّ البتة في أنْ تفرض مبادئها قبلياً بهذا الاطلاق، بل يجب عليها أن تنْصَرِف إلى تسويغ صلاحها إزاء تلك المبادىء تسويغاً مدعّماً.

3) في البراهين: وحده الدليل اليقيني من حيث هو حدسي يمكن أن يسمّى برهاناً. فالتجربة تعلمنا حقاً ما هو، لكن لا ما لا يمكن أن يكون على نحو آخر. وعليه، فإن الأدلّة الأمپيرية لا يمكن أنْ تزوّدنا بأيّ دليل يقيني. لكن اليقين الحدسي، أعني البداهة، لا يمكن أن يتولد مرة من أفاهيم قبلية (في المعرفة السياقية) مهما كان الحكم يقينياً واجباً. ليس هناك إذن ما يتضمن البراهين سوى الرياضة، لأنها لا تشتق معرفتها من أفاهيم، بل من بناء الأفاهيم، أعني من الحدس الذي يمكن أن يعطى قبلياً متناسباً مع الأفاهيم. والمنهج الجبري نفسه بمعادلاته التي يستمدّ منها، بالاختزال، الحقيقة والدليل معاً، هو، إن لم يكن بالطبع بناء هندسياً، بناء خاصّ فيه نُحضر الأفاهيم في الحدس بواسطة علامات، وبخاصة علامات النسبة بين الكميات، وفيه نصون كل الاستدلالات من الغلط، من دون أن ننظر قطّ إلى المنْحى الكشفي، وذلك فقط لأن كل واحد منها موضوع أمام النظر. وعلى العكس، فإن المعرفة الفلسفية، محرومة بالضرورةمن هذه الميزة، لأنه يجب عليها دائماً أنْ ترى إلى الكلي تجريداً (بأفاهيم). في حين أنه يمكن للرياضة أن تفحص الكلي عياناً (في الحدس المفرد) ومع ذلك، بتصور قبلي محض حيث يُرى كلُّ مسار خاطىء. وعليه، أُطْلِق على الأدّلة الفلسفية بالأحرى اسم الادلة السماعية (السياقية) لأنها تقوم عن مجرد ألفاظ وحسب (عن الموضوع في التفكير) وليس اسم البراهين، لأنّ هذه تدخل، كما يشير

التعبير، في حدس الموضوع(*).

عن كلّ ذلك ينتج أنه لا يلائم طبيعة الفلسفة، وبخاصة في حقل الظاهرات، أنْ تسلك الدرب الدغمائي، وأن تتزيّن بألقاب الرياضة وأوسمتها، لأنها لا تنتمي إلى نسقها، على الرغم من أن لديها في الحقيقة كل الأمل في أن تكون معها في اتحادٍ أخويّ. وإنها لادّعاءات باطلة لا يمكن أن تنجح البتة، بل توجه بالاحرى الفلسفة باتجاه العودة إلى مقصدها لكي تكتشف أوهام العقل الذي يتجاهل حدوده، لكي تُعيد إدّعاء الاعتبار، بواسطة إيضاح أفاهيمنا إيضاحاً كافياً، إلى معرفةٍ بالذات متواضعة، إنّما مُدعّمة. فلا يمكن للعقل اذن، في محاولاته الترسندالية، أن ينظر أمامه بكلّ تلك الثقة كما لو أن الطريق التي اتّبعها تقود مباشرة إلى الهدف، ولا أنْ يعتمد على المقدّمات التي اتّخذها مبدأً له بقدر من الجرأة لم يعد معه من الضروري أن يُعيد نظره غالباً إلى الوراء لينظر ما إذا كان يكتشف، في سياق استدلالاته، أخطاء قد تكون أفلتت منه في المبادىء، أخطاء ترغمه إمّا على تعيين تلك المبادىء بطريقة أفضل، وإما على استبدالها بأخرى مغايرة كلياً.

أقسم كل القضايا اليقينية (سواء كانت قابلة للبرهنة أم يقينية بلا توسط) إلى دُغْماتا وماتيماتا. فالقضية التأليفية مباشرة بناء على أفاهيم هي دُغْمى في حين أن القضيّة التأليفية ببناء الأفاهيم هي ماتيما. والأحكام التحليلية لا تعلّمنا شيئاً أصلاً عن الموضوع أكثر مما يتضمنه سلفاً أفهومه الذي لدينا عنه لأنّها لا توسع معرفتنا إلى أبعد من أفهوم الحامل بل لا تفعل سوى أن توضحه؛ فلا يمكن إذن أنْ تسمّى بصحيح العبارة دُغْمى (وهو لفظ يمكن ترجمته تقريباً بِحِكَم تعليمية). لكن ضربيْ القضايا التأليفية القبلية اللذين ذكرتها للتوّ، واللذين ينتميان الى المعرفة الفلسفية هما الوحيدان اللذان، حسب اللّغة العامية، يحملان هذا الإسم. ومن الصعب أن نسمّي دُغمى قضايا الحساب والهندسة. ويؤكد هذا الاستعمال اذن الإيضاح الذي اعطيناه بالقول: إن الأحكام بناءً على أفاهيم يمكن أن تسمّى وحدها، من دون الأحكام ببناء الأفاهيم، دُغْمائية.

والحال، إن كل العقل المحض في استعماله محض الاعتباري، لا يتضمن أيّ حكم تأليفي مباشرة، بناء على أفاهيم. ذلك أنه كما بيّنا غير قادر على إصدار أيّ حكم تأليفي ذي مصداقية موضوعية بأفكار؛ في حين أنه بالأفاهيم الفاهمية يقيم مبادىء يقينية إنما لا مباشرة بناء على أفاهيم، بل فقط غير مباشرة من خلال صلة تلك الأفاهيم بشيء عرضي كليّاً هو التجربة الممكنة؛ لأنه عندما تكون، هذه التجربة (شيء ما كموضوع لتجارب ممكنة) مفترضة، فإنه يمكن لتلك المبادىء أن تكون يقينية واجبة ولا شك، لكنها في ذاتها لا يمكن (مباشرة) أنْ تُعْرَف قبْلياً. فالقضيّة: كل ما يحصل فله سببه، لا يمكن لأحد أن يَسْبُر غورها بناء على هذه الأفاهيم المعطاة وحدها، وعليه فإنّها ليست دُغْمى على الرغم من أنّها من وجهة النظر الأخرى، أعني في مجرد حقل استعمالها الممكن، أي في التجربة، يمكن أن يُدلَّل عليها، لأن لها هذه الميزة الخاصة أنْ

(*) البرهان Demonstration يعني أيضاً الإظْهار (م. و).

تجعل حُجَّتها، أعني التجربة، بدءاً ممكنة، إذْ يجب أنْ تكون مفترضة فيها أبداً.

فإذا لم يكن ثمة من دُغْمى في الاستعمال النظري للعقل، حتى من حيث المضمون، فإنه لا يمكن أن يناسبه أيّ منهج دُغْمائي سواء استعاره من الرياضي أم حصل عليه بطريقة خاصة، ذلك أن هذا النوع من المنهج لا يفعل سوى أنْ يخفي الأخطاء والأغلاط، ويخدع الفلسفة التي مقصدها أصلاً، أن تسلّط الضوء الأكبر على كلّ خطوات العقل. لكن المنهج يجب أنْ يكون أبداً ستسامياً، ذلك أنّ عقلنا هو نفسه (ذاتيّاً) سستام على الرغم من أنّه في الاستعمال المحض بواسطة مجرد أفاهيم ليس سوى سستام للبحث، وفقاً لمبادىء، عن الوحدة التي يمكن للتجربة وحدها أن تُعطى مادّتها. لكن، ليس هنا مجال قول أيّ شيء على المنهج الخاص بالفلسفة الترسندالية، لأن ليس علينا أنْ نهتمّ إلا بنقد ملكاتنا كيْ نَعْلَم ما إذا كان بإمكاننا أنْ نَبْني، وإلى أيّ ارتفاع يمكننا، بالمواد التي لدينا (الأفاهيم القبلية المحضة)، أنْ نَرفع بناءَنا.

الفصل الثاني

انضباط العقل المحض بالنظر الى استعماله الجدلي

يجب على العقل أنْ يخضع للنقد، في كل مشاريعه، ولا يمكنه بأي حجّة أن يسيء إلى حريّة هذا الاخير من دون أن يثير حوله شكوكاً تَضرُّ بِهِ. وليس هناك أيّ شيء مهمّ جداً من حيث الفائدة ولا أيّ شيء مقدس جداً يمكن أن يُعفى من هذا الفحص المتعمّق والدقيق الذي لا يَهاب أحداً. بلْ، إنه، إلى هذه الحرية، إنما يستند وجود العقل الذي ليس ذا سلطة دِكْتاتورية، بلْ الذي قراره هو أبداً مجرد اتّفاق المواطنين الأحرار الذين يجب على كلّ واحد منهم أنْ يكون قادراً على التعبير، من دون عوائق، عن تحفظاته، بل عن رفضه.

لكن، على الرغم من أنّ العقل لا يمكنه البتّة أنْ يتهرّب من النقد، فإنّ ليس لديه مع ذلك دائماً سببٌ ليخشاه. لكنّ العقل المحض في استعماله الدغمائي (وليس في استعماله الرياضي) لا يعي أنه يجب أن يراعي بدقّة تامة قوانينه العليا، بقدر ما يجب عليه أن يَمْثل بأدب بلْ عارياً تماماً عن كل صلفِ أزيائِه الدُغْمائية، أمام محكمة عقل أعلى يفحصه بعين الحاكم الناقد.

والأمر على العكس من ذلك كلياً، عندما يكون عليه أن يخضع لا لِرقابة حاكمه، بل لإدِّعاء إخوته في المواطنية، ولا يكون عليه سوى أن يُدافع عن نفسه ضدَّهم، إذ حيث يريد هؤلاء أيضاً أن يكونوا دُغْمائيين في النّفْي كما في الإثبات، سيكون هناك مجال لتشريع kat' ανθρωπον(*) يَضْمنه من كل سوء ويؤمن له ملكية منتظمة لا تخشى شيئاً من أي ادعاء أجنبي على الرغم من أنها لا

(*) مدنيّ (وضعي).

يُمكن أن تكون مثبتة بذاتها كغاية kata' a'λη' θειαν(*).

أفهم إذن بالاستعمال الجدالي للعقل المحض، دفاعه عن قضاياه ضدّ الإنْكار الدغمائي. لا يدور الامر إذن، هنا، على معرفة ما إذا كان يمكن للمزاعم أيضاً أن تكون خاطئة، بل فقط على مسألة أنه لا يمكن لأحد أن يزعم العكس بيقين ضروري، (ولا حتى بتراءٍ أكبر). ذلك أنّه لا أحد يُنْعم علينا بالإحتفاظ بملكيّتنا إذا ما لم يكن لدينا صكّ، وإن غير كافٍ، وإذا لَمْ يكن من الأكيد تماماً أنه لا يمكن لأحد البتّة أن يُثبت لا مشروعيّة هذه الملكية.

وإنه لشيء مُحْزِن ومذلّ أن يكون هناك بعامة نَقْضيّات للعقل المحض، وأن يكون على هذا العقل، الذي يشكلّ، مع ذلك، محكمة عليا تسمو على كلّ الخصومات، أن يدخل في تنازع مع نفسه. وصحيح أنه قد رأينا أعلاه أمامنا مثل هذه النَقْضيات الظاهرة، إلاّ أنه قد تبيّن أنها تستند إلى سوء فهم كان يقوم في أنّ المرء يعدّ الظاهرات، تبعاً للتحْكِمة العاميّة، بمثابة أشياء في ذاتها، وفي أن يطلب، بعد ذلك بطريقة أو بأُخْرى (انما باستحالة متساوية في الحالتين)، كمالاً مطلقاً في تأليفها، الأمر الذي لا يمكن توقعه قط من الظاهرات. لم يكن هناك إذن أيّ تناقض حقيقي للعقل مع نفسه في هذه القضايا: «لسلسلة الظاهرات المعطاة في ذاتها بداية أولى إطلاقاً»؛ و: «هذه السلسلة هي في ذاتها وبإطلاق من دون بداية»، لأنّ القضيتين معاً لا يمكن أن تقوما البتة، لأن الظاهرات من حيث وجودها (كظاهرات) هي في ذاتها لاشيء البتة، أي شيء ما متناقض، وإن افتراضها بالتالي يجرّ معه طبيعياً نتائج متناقضة.

لكن، لا يمكن أن يُتذرّع بمثل سوء الفهم، ولا يمكن لنزاع العقل أن ينتهي على هذا النحو عندما نزعم على الطريقة التأليهية الطبيعية: «هناك كائن أسمى»، ونزعم بالمقابل على الطريقة الإلْحاديّة: «لا كائن أسمى»؛ أو عندما نزعم في السيْكولوجيا: «إن كل ما يفكر هو ذو وحدة خالدة ومطلقة، ويتميز بذلك عن كل وحدة ماديّة وفانية»، أو نُضاد هذا الزعم بزعم آخر: «ليست النفس وحدة لامادية، ولا يمكن أن تفلت من الهلاك». ذلك أنّ موضوع السؤال هو هنا مستقل عن كل عنصر غريب قد يناقض طبيعته، وليس للفاهمة فيه شغل إلاّ مع الاشياء بذاتها وليس مع الظاهرات. لن يكون هنا إذن أيّ تناقض حقيقي، إلا إذا كان على العقل أن يقول لجهة النفي شيئاً يمكن أن يتّخذ طابع الإثبات؛ لأنه، فيما يخص نقد حجج الإثبات الدُغْمائي يمكن للمرء أن يقرّه تماماً من دون أن يتنكر لتلك القضايا التي يقف الى جانبها على الاقل غرض العقل، وهو غرض ليس بوسع خصمه أن يستند إليه قط.

ولا أشاطر في الحقيقة ذاك الرأي، الذي غالباً ما عبّر عنه أناس أفذاذ وجدِّيّون (مثل زولْتسر) كانوا يشعرون بضعف الأدلّة المستعملة حتى الآن، أعني كانوا يأملون العثور يوماً على أدلّة بديهية لقضيتيّ عقلنا المحض الأساسيتيْن: ثمّة إله، وثمة حياة مقبلة. بل إني متيقّن على العكس، من أنّ ذلك لن يحصل البتة، إذْ من أين سيتّخذ العقل أساساً لمثل هذه المزاعم

(*) في الحقيقة

التأليفية التي لا صلة لها بموضوعات التجربة، ولا بإمكانها الباطن؟ إلا أنّه من اليقينيّ وجوباً، أنّه لن يأتي قط أيّ إنسان أيّاً كان، يكون بإمكانه أنْ يزعم العكس، بأيّ شبهة حق، وبالحري، دُغمائياً. إذ لما كان لا يمكنه أن يدلّل على ذلك إلّا بالعقل المحض، فإنه يجب عليه أن يشرع بإثبات أنّ الكائن الأسمى أو الذات المفكرة فينا كعقل محض هي من المحال؛ لكن، من أين سيستمدّ المعارف التي تخوّله أن يحاكم، على هذا النحو التأليفي، أشياء تتخطى كل تجربة ممكنة؟. يمكننا إذن أن نكون واثقين تماماً من هذه النقطة: لن يأتي أحد ذات يوم ليُثبِت لنا العكس، ولسنا بالتالي بحاجة إلى اللجوء إلى أدلّة صحيحة مدرسياً، بل يمكننا دائماً أن نسلّم بتلك القضايا التي تتفق تماماً مع غرض عقلنا النظري في استعماله الأمپيري، والتي هي، بالاضافة إلى ذلك الوسيلة الوحيدة لمصالحته مع الغَرَض العملي. وضدَّ خصمنا (الذي يجب أن لا يُنظر اليه هنا كمجرّد نقديّ) لدينا في تصرفنا، قولنا: non liquet* الذي يجب أن يُرْبِكه حتماً، إذْ لا ننكر عليه أن يقلب الحجة ضدّنا، لأن لدينا، دائماً في الإحتياط، شعار عقلنا الذاتي الذي يفتقر الخصم اليه بالضرورة، والذي في ظلّه يمكننا أن ننظر باطمئنان ولا مبالاة إلى كلّ ضربات الخصم الهوائيّة.

وعلى هذا النحو، لن يكون هناك من نقْضياتٍ للعقل المحض أصلاً. لأنه يجب أن يُبحث عن معتركه الخاص في حقل الإلهيّات والنفسانيّات المحضة. لكنّ هذا الميدان لا يحتمل أيّ مصارع في كامل دروعه وبالأسلحة المخيفة، حيث لن يمكنه أن يتقدّم فيه إلّا بمساخر أو بأناشيد حماسية يُسخر منها كما من لعبة أطفال. وتلك ملاحظة معزّية تعطي الشجاعة من جديد للعقل. إذْ على ماذا يمكن أن يعتمد خارج ذلك إذا كان،وهو الوحيد المدعو إلى أن يصحّح كلّ الاخطاء مضطرباً في ذاته، من دون أن يمكنه الأمل بالسلام وبالمُلْكيّة المطمئنّة؟.

كل ما تأمر به الطبيعة هو جيّد لمقصدٍ ما. فالسموم نفسها تستخدم للتغلّب على سموم أخرى تتكوّن من أخلاطنا الخاصة، ويجب بالتالي أن لا تغيب عن اللائحة التامّة للأدوية (الصيدلية). والاعتراضات ضد كفاية عقلنا محض الإعتباري وصَلَفِهِ، هي نفسها معطاة بطبيعة هذا العقل، ويجب أن تكون اذن ذات قِصْدة حسنة وذات مقصدٍ يجب أن لا نقلّل من شأنه. فلماذا وضعت العناية هذا العدد من الموضوعات، مع كونها مترابطة مع أسمى أغراضنا، على مثل هذا العلوّ، بحيث لا يتسنّى لنا أن نلقاها إلّا بإدراك غامض، ومن حيث نشكّ فيها، ومن حيث تثير فضولنا بذلك أكثر مما تُشْبعه؟ وهل من المفيد أن نجازِف بقرارات جريئة بصدد مثل هذه الآمال؟ إنه لأمر مثير للشكّ على الأقل، ومؤذٍ ربما. لكن في جميع الحالات، ومن دون أي شك، من المفيد أن نترك للعقل الذي يبحث، وللعقل الذي يفحص، حريةً كاملة كي يمكنه أن يهتمّ، من دون عائق، بغَرَضه الخاص، الذي يسهم العقل في تقدّمه بوضع حدود لرؤاه كما بتوسيعها، والذي يُخشى دائماً أن تحرفه الأيْدي الغريبة عن درْبه الطبيعية، نحو مقاصد تُفرض عليه بالقوة.

(*) لا يجوز.

دعـوا إذنْ، خصمكم يتكلّم عندمـا لا يفعل سـوى أنْ يدع العقـل يتكلّم. وصارعـوا فقط بأسلحة العقل. وفيما تبقّى كونوا على اطمئنان بالنسبة إلى القضية المحقّة (الغرض العمـلي) لأنها ليست البتّة رهان النزاع محض الاعتباري. فالنزاع ينْكشف فقط عن نقيضة معيّنة للعقـل، يجب من حيث تستنـد إلى طبيعته أن تؤخـذ بالضرورة بـالحسبان وتفحص. وهـو يُثقّف العقـل بجعله يرى إلى موضوعه من وجهتي نظر، ويصوِّب حكمـه بحصره. وما هـو مدار النـزاع هنا ليس الشي بـل النـبْرة. لأنه حتى عنـدمـا يجب عليكم أن تتخلوا عن لغـة العَلْم سيبقى لـديكم مـا يكفي بعـد للتكلّم بلغة الإيمان الراسخ الذي يُبيحه العقل الأكثر قساوة.

لو كنا سألنا الصارم ديْفِدْ هيوم، ذاك الرجل المجبول أصـلاً لتوازن الحكم، عمّا دفعه، إلى أن يُخلْخِل، بشكوك مفكّرة بعناء، قنـاعة البشر، المُعـزِّية جـداً والمريحـة جداً، بـأن أنوار عقلهم تكفي لزعم قيام كـائن أسمى ولتكوين أفهـوم متعيّن عنـه؛ لكان أجـاب: لا شيء سوى قصـد تقدّم العقل في معرفة نفسه، وفي الوقت نفسه، نفور معيّن من العنف الذي يريدون إخضاعه لـه عندما يثيرونه فوق طاقته، ويمنعونه في الوقت نفسه من الإعتراف بإخلاص بضعفه الذي ينكشف له عندمـا يتفحّص نفسه. من جهـة أخرى، لـو سألتم پـريستلي المحبِّـذ لمبادىء استعـمال العقل الأمپيري وحدها، والمعادي لكـل اعتبار تـرسنْدالي عن الاسبـاب التي دفعته، وهـو العالم الـوَرِع والمتحمّس للدين، الى أن يهـدم العموديْن الـرئيسيينْ لكـل دين: حريّـة نفسنا وخلودهـا (الأمل بحياة مقبلة ليس عنده سوى رجاء مُعْجِزة القيامـة)، لما كـان بإمكـانه أن يُجيبكم سـوى أن ذلك كـان لمصلحة العقل الذي يتأذّى كل مرة نـريد فيهـا استـثناء بعض الـموضوعـات من قوانـين الطبيعـة المادية الوحيدة التي بإمكاننـا معرفتهـا وتعيينها بـدقة. وسيبدو من غير العادل إن نحن هزئْنـا من پريستلي الذي كان يعرف كيف يوفّق بين زعمه المتضـارب والمقصد الـديني، وإنْ نحن خاصمنـا امْرءاً حسن التفكير، لأنه لا يعود بإمكانه أن يتوجّه ما إنْ يتوه خارج حقل الطبيعيات. لكن هذه الاسبـاب التخفيفية يجب أن ينعم بهـا أيضاً هيـوم الذي لم تكن نـواياه أقـلّ حسناً، والـذي كان طبعـه الخلقي لا غبار عليـه، إنما الـذي لم يمكنه أن يـترك اعتباره التجـريدي، لأنـه كان يـظنّ، وبحقّ، أنّ موضوعه يقع خارج حدود علم الطبيعة كليّاً، في حقل الأفكار المحضة.

ما العمل إذن هنا، وبخاصة بالنظر إلى الخَطَر الذي الذي يبـدو انه يهـدِّد الخير العـام؟، لا شيء أكثر طبيعية، ولا شيء أكثر أحقيّة من الرأي الذي عليكم أن تتخذوه في هذا الصدد. دعوا إذن هؤلاء الناس يعملون، فإن اظهروا موهبـة وبحثاً جـديداً وعميقـاً، وبكلمة، أن أثْبتـوا فقط أنّهم يعقلون، فإن العقل سيكون الرابح أبداً. أما إذا اتّخذتم وسيلة أُخـرى غير الـوسيلة العقلية الخالية من أيّ إكراه، وأخذتم تصرخون يا للخيـانة العـظمى، كما لـو كنتم تستنجدون، لإخمْـاد الحريق، بالجمهور الذي لا يَفْقه شيئاً من لطائف هذه الاعمال، فستعرّضون أنفسكم للسخريـة. لأنّ الكلام لا يدور هنا قط على مـا هو نـافع أو ضـارّ للخير العـام، بل فقط عـلى: إلى أيّ حدّ يمكن للعقـل أن يتقدّم في اعتبـاره المنزّه عن الغـرض جملة، وهل يجب أن نركن إليـه في شيء ما بعامة، أم نتركه بالأحرى للعملي. وبدلاً من أنْ تزجّوا بأنفسكم في المعمعة، شاهرين سيـوفكم، حافظوا بالأحرى على موقع النقـد الآمن، وانظروا من هناك بإطمئنان إلى تلك المعرفة التي يمكن

أن تكون مُتْعبة للمصارعين، إنما التي يجب أن تكون مُسليَّة بالنسبة إليكم، والتي لا يمكن أن تكون نتيجتها، البتّة، دامية، بل مفيدة جداً لرئْيانكم. لأنه من العبث تماماً أن نتوقع من العقل إيضاحات، وأن نرشده مع ذلك، سلفاً، إلى الجهة التي يجب عليه بالضرورة أن ينحاز اليها. والحال، إنّ العقل مُحصَّنٌ سلفاً وموقوف ضمن حدوده بالعقل نفسه، فليس بكم حاجة إلى جُنْد تستنهض الرأي العام ضدّ الفريق الذي تبدو لكم هيمنته خطرة. في هذا الديالكتيك لا نصرٌ يشكل سبباً لاضطرابكم.

أضف، إنّ العقل بحاجة كبرى إلى مثل هذا النزاع، وقد كنّا نتمنّى أن يكون اندلع قبل ذلك وبترخيص صريح ومن دون تضييق، لكنّا وصلنا قبل الآن إلى نقد ناضج يجب أن يمنع ظهوره كل هذه النزاعات من تلقائها، لأنه يُعلِّم المتصارعين أن يتعرفوا إلى طَيْشهم وإلى التَحْكِيمات التي فرّقتهم.

يوجد في الطبيعة البشرية اختلاط معين يجب أن يكون في النهاية، ككل ما يصدر عن الطبيعة معدّاً لغاية حسنة، وأعني به ذلك الميل الى اخفاء مشاعرنا الحقيقية والتظاهر بمشاعر أخرى مستعارة، نحسبها حسنة ومشرِّفة. ومن اليقين الراسخ أن الناس، بفضل هذا الميل الذي يحملهم الى التستّر كما يحملهم إلى التظاهر بما ينفعهم، لا يتمدنون وحسب، بل أيضاً يتخلّقون تدْريجياً نوعاً من التخلّق. إذ لما كان لا يمكن لأحد أن يقطع شعرة الأدب والكرامة والحياء، فإنه يمكن لأمثلة الخير تلك المزعومة حقيقيّة والمحيطة بالمرء، أن تشكّل مدرسة لتحسين الذات. لكنّ ذلك الاستعداد لحبّ الظهور على أفْضل مما نحن عليه، ولإظهار العواطف التي ليست لدينا، لا يصلح إلا نوعاً من الصلاح المؤقّت لإخراج الإنسان من همجيّته، وجعله في البداية يتلبّس على الأقلّ لباس الخير الذي يعرف، لأنه فيما بعد، وما إن تنمو المبادىء الحقيقية وتنتقل إلى نمط تفكيري، حتى يجب أن يُكافح هذا الزيْف تدريجياً وبقوّة، لأنه من دون ذلك، سيفسد القلب وتختنق المشاعر الطيّبة تحت نحاس الظاهر الحسن.

وإنه لأمر يؤلمني أن أرى ذلك الاختلاط بالذات وذاك التمويه والرياء، حتى في تمظهرات النمط التفكيري الاعتباري، مع أن الناس قلّما يجدون فيها عوائق امام التعبير بحرية عن أفكارهم بوضوح وصراحة، وحيث لا مصلحة لهم في إخفائها. فماذا يمكن أن يكون هناك أكثر ضرراً بالمعارف من تبادل مجرد أفكار مزوّرة، ومن إخفاء الشك الذي نحس أنه يرتفع فينا ضد مزاعمنا الخاصة، أو من تلوين الحجج، التي لا ترضينا نحن، بلون البداهة؟ على كل حال، طالما أن التبجّح الخصوصي هو وحده الذي يُسيِّر هذه الحِيَل السرية (الامر الذي يحصل عادة في الأحكام الاعتبارية التي ليس لها أيّ غرض خاص، والتي ليست قابلة بسهولة ليقين ضروري) فإنه سيصطدم بتبجّح الآخرين المستند إلى التأييد العام، وستنتهي الأمور إلى حيث كان يجب أنْ يوصلها، قبل ذلك بكثير، الصدق العقلي الأكبر والإخلاص. لكنْ، عندما تظنّ العامة أن لطائف المماحكات لا تسعى إلاّ إلى زعزعة أسس الخير العام، فإنه يبدو لا من الحكمة وحسب، بل من المباح والمشرِّف تماماً، أن نساعد القضية المحقّة بحجج مُتْقَنة بدل أنْ نترك إلى خصومها

الأدْعيـاء حتى الامتياز الـوحيد، الـذي يجعلنا نخفِّض نـبرتنا، ويعيـدنا إلى اعتـدال اقتناع محض عملي، والذي يجبرنا على الإعتراف بأنّ اليقين الاعتباري والضروري ينقصنا. إلا أنني أميـل إلى الظنّ أنه ليس هناك من شيء في العالم يتنافر مع قصد دعم قضية محقّة، أكثر من الحيلة والتمويـه والكذب. وأقل ما يمكن أن نتطلبه هو أن يحصـل كلّ شيء بـأمانـة عندمـا نَرُوز الأسس العقليـة لمحض اعتبار. بل إن ذلك لشيء قليل، لكن، لـو كان بـإمكاننـا فقط الركـون إلى ذلك القليـل بالتأكيد، لكان نزاع العقل الاعتباري، حول المسائل المهمـة عن الله والخلود (للنفس) والحريـة، سُوِّي من زمان، أو لكـان سينتهي عما قـريب. لكن صدق المشـاعر هـو، في الغالب، في نسبـة عكسية مع أحقّية القضية، والاستقامة والامانة تصادفان ربما بين خصـوم القضية المحقّـة أكثر مما بين المنافِحين عنها.

أفترض إذنْ قراءً لا يريدون أنْ يُنافحوا عن قضيّة محقّة بطريقة غـير محقّة. فيكـون قد تقـرر الآن بالنسبة إلى هؤلاء أنه لو رأينا، لا إلى ما يحصل بل إلى ما كان يجب أن يحصل عقلاً، لكـان يجب أن لا يكون، هناك أصْلاً، جدال للعقل المحض. إذ كيف يمكن لشخصين أن يؤيِّدا نزاعـاً حول قضية لا يمكن لأي منهما أن يُحضِر واقعها في تجـربة متحققّـة ولا حتى ممكنة فقط، ويُـرغمان على حضن الفكرة، إن صحّ القول، لكي يستمدّا منها ما يزيـد عن الفكرة، أعني واقعـاً متحققاً للموضوع نفسه؟ وبأية طريقة سيُنهيان النزاع، حيث لا يمكن لأي منهما أن يجعـل قضيته مفهـومة مبـاشرة ويقينية، بـل حيث يمكنه فقط أن يهـاجم ويهفِّت قضية خصمـه؟ لأن ذاك هو قـدر كـلّ مزاعم العقل المحض: أن تتخطى شروط كل التجربة الممكنة التي لا نجد خـارجها في أيّ محـل أيّ مستند للحقيقة، وأن يكون عليها مع ذلك أن تستعين بالقـوانين الفـاهمية المعـدّة للاستعـمال الأمپـيري وحسب، فتُعرِّض نفسهـا أبداً لـطعن الخصم، ويمكنها في المقـابل أن تستثمـر تعـرض خصمها للطعن.

ويمكن عـدّ نقد العقـل المحض بمثابـة المحكمة الحقيقيـة لكلّ نـزاعاتـه، لأنه ليس معْنيّـاً في النـزاعات من حيث تـدور على المـوضوعـات مباشرة، بـل إنه مهيّـأ لتعيين حقـوق العقل بعـامّة والحكم عليها وفقاً لمبادىء دستوره الأوّل.

ومن دون هذا النقد، سيبقى العقل في نوع من حال الطبيعة، ولن يمكنه أن يجعـل مزاعمـه وأقواله مصدّقة أو موثوقة إلا بالحرب. وعلى العكس، فـإن النقد الـذي يتناول كـل قراراتـه من القـواعد الأسـاسية لتكـوينه الخـاص، والذي لا يمكن لأحـد أن يشك في مـرجعيّتها، يجلب لنـا طمأنينة الحال الشرعية حيث يكون من واجبنا أن لا نعالج نزاعنا إلا بالتقاضي. وما سيضع حداً للنزاعات في الحال الأولى هو نصر يـدعيه كـل من الفريقـين ولا يتبعه في العـادة الا السلام غـير المضمون الذي يقيمه تدخّل السلطة، أما في الحـالة الثـانية فـما يحسم هو الحكم القضـائي الذي بوصوله إلى مصدر النزاعات نفسه يُحِلّ سلاماً أبدياً. وهكذا تُرغمنا نزاعات العقل التي لا تنتهي على أن نبحث أخيراً عن السكينـة والطمـأنينة في نقـدٍ للعقل نفسـه، وفي تشريع يتـأسّس عليه. فحال الطبيعة، هي كما قال هوبْس، حال ظلم وعدوان، ويجب بالضرورة أن نغادرها بالخضـوع

لقهر القانون الذي لا يحد حريتنا إلاّ من أجل أن تتعايش مع حرية كل واحد، وبذلك بالذات، مع الخير العام.

لأنه، إلى هذه الحرية أيضاً تنتمي حرية المرء في عرض أفكاره وشكوكه، التي لا يمكنه أن يحلها بنفسه، على المحاكمة العلنية، من دون أن يُجرَّح من أجل ذلك باعتباره مواطناً مثيراً للقلاقل وخطيراً. ذاك ما ينتج فعلاً عن الحق الأصلي للعقل البشري الذي لا يعرف حاكماً آخر سوى العقل البشري الكلي حيث لكلّ واحد صوته؛ وبما أنه، عن هذا العقل إنما يجب أن تصدر كل التحسينات التي تقبلها حالنا، فإن هذا الحق مقدس وليس من المسموح النيل منه. وعليه، فإنه لا معنى لإعلان بعض المزاعم المجازف بها أو بعض الهجومات غير المترويّة ضد أمور تحوز تأييد أكبر وأفضل قسم من الجمهور، لا معنى لإعلانها خطيرة، لأن ذلك يعطيها أهمية يجب أن لا تكون لها قط. وعندما أسمع أن رأساً غير عادي قد قوّض بالبرهان الحرية، والارادة البشرية، والرجاء بحياة مقبلة، ووجود الله يأخذني الفضول لقراءة كتابه، لأنني أنتظر من مَوْهبته أن توسّع رؤيتي أكثر. وأعلم سلفاً بيقين تام أنّه لم يقوِّض شيئاً من كل هذا، ليس لأنّني أعتقد أنني امتلك سلفاً أدلّة تُثْبت إثباتاً لا يُقهر قضايا بمثل تلك الأهمية، بل لأن النقد الترسندالي، الذي كشف لي كل مواد عقلنا المحض، أقنعني تماماً أنه إذا كان العقل عاجزاً بالمرة عن إقامة المزاعم الإثباتية في هذا الحقل، فإنه لن يكون أقل عجزاً، بل سيكون أكثر عجزاً أيضاً، عن أن يقدم إنكاراً ما لهذه المسائل. إذ من أين سيستمد هذا المفكِّر الحر معرفته بأنه ليس ثمة على سبيل المثال، من كائن أسمى؟ إن هذه القضية تقع خارج حقل التجربة الممكنة وبالتالي أيضاً، خارج كل رِئْيان بشري. ولن أقرأ المنافح الدُغْمائي عن هذه القضيّة المحقة ضد هذا العدو، لأنني أعْلم سلفاً أنه لن يهاجم حجج خصمه المتحذْلقة، إلاّ لكي يُمهّد الدرب لحججه الخاصة. أضف، إن تراثياً يتولد كل يوم، لا يعطي مادة لملاحظات جديدة بقدر ما يعطي تراءٍ غريب ومُتَعَبْقِر. وعلى العكس، فإن خصم الدين الذي هو دُغْمائي على طريقته، سيقدّم لنقدي الشاغل الذي يرغب فيه وسيعطيه فرصة لتصويب مبادئه بعدُ، من دون أن يخشى أيَّ خطر من جهته.

لكن، هل يجب أن نجعل الشبيبة التي عُهِد بها إلى التعليم الأكاديمي تحتاط على الأقلّ ضد مثل هذه الكتابات، وأن نبقيها بعيدة عن أن تَعْرف قبل الأوان قضايا بمثل هذه الخطورة إلى حين ينضج حُكْمها؟ أم يجب بالأحرى أن يكون التعليم الذي نريد أن نعزِّزه فيها متجذراً بشكلٍ كافٍ يمكِّنه من الصمود بقوة أمام أيّ قناعة مضادة من أيّ جهة أتت؟

إذا كان يجب الإكتفاء بالطريقة الدُغْمائية في قضايا العقل المحض، وكانت وسيلة إفحام الخصم جِداليّة أصلاً، أي تقوم في أنّه يجب على المرء أن يدخل في الصراع ويتسلح بالحجج التي لصالح المزاعم المضادة، فسيكون ولا شك من أكثر الأمور تعقّلاً للوقت الحاضر، انما من أكثر الأمور بطلاناً وعمقاً، للمستقبل، أن نضع عقل الشبيبة تحت الوصاية لفترة، وان نحفظه من الإغراء، على الأقلّ خلال هذه الفترة. لكن، فيما بعد، لوْ وقعت كتابات من هذا النوع بين أيدي الشبيبة بفعل الفضول أو مُوضَة العصر، فهل ستتحمّل قناعاتها هذه الصدمة؟ ذاك الذي

لا يحمل سوى الأسلحة الدُغْمائية لدفع هجومات الخَصْم، والذي لا يعلم كيف يكتشف الديالكتيك الخفيّ القائم في صدره كما في صدر خصمه، يرى حججاً متحذلقة تمتاز بالجدّة تتولد ضد حجج أخرى مُتحذْلقة لم تعد تتمتّع بنَفْس الميزة، بل صارت بالأحرى تولِّد فيه ذلك الظنّ بأن سذاجة شبابه قد خُدِعت. وسيظن عندئذ أنّ بإمكانه أنْ يُظهر بطريقة أفضل أنه تخطّى انضباط الطفولة، فقط بالوقوف ضد التحذيرات الحكيمة التي تلقّاها، وسيتناول بجرعات كبيرة، وهو المعتاد على الدُغْمائية، السمّ الذي يُفسد دغمائياً مبادئه.

ما يجب أن يحصل في التعليم الأكاديمي، هو عكس ما يُوصى به هنا، إنما بالطبع شرط أن نَفْترض أن يكون هناك تعليم متعمِّق لنقد العقل المحض. إذْ حتى يضع الشاب بقدر ما يمكن من السرعة موضع التنفيذ مبادىء هذا النقد، ويقرّ بأنها كافية في وجه أكبر تراءٍ ديالكتيكي، من الضروري إطلاقاً أن يوجِّه ضدَّ عقله، الذي ما يزال ضعيفاً ولا شك إنما مستنير بالنقد، تجريحات الدُغْمائي المخيفة جداً، وأن يمرِّنه على ان يتفحص بتلك المبادىء مزاعم الخصم غير المؤسّسة، نقطةً نقطة. ولا يمكن أن يكون من الصعب عليه أن يبدِّدها كغبار، وأن يشعر في سنّ مبكرة، أن لديه القوة الكافية لكي يؤمِّن نفسه تماماً ضد مثل هذه التعْميات المضرَّة التي تنتهي إلى أنْ تَفقد في النهاية بريقها أمام عيْنيه. وصحيح ان الضربات نفسها التي تهدم بنيان الخصم، يجب أن تكون أيضاً مؤذية لبنيانه الاعتباري الخاص فيما لو فكّر مرة أن يُقيم واحداً من هذا النوع، إلاّ أنه لن ينْتابه أيّ قلق بهذا الخصوص، لأنّه ليس بحاجة قطّ إلى مثل هذا البناء كي يسكن فيه، في حين ينفتح أمام ناظريه الحقل العملي حيث يمكنه أنْ يأمل بإيجاد أرضٍ أكثر صلابة ليرفع عليها سستامه العقلي النافع.

وعليه، ليس هناك أصلاً أيّ جدال في حقل العقل المحض. فالفريقان يتبارزان في الهواء ولا يتضاربان إلاّ بظلِّهما، لأنّهما يخرجان من حدود الطبيعة ويذهبان إلى منطقة ليس فيها ما يشكل مرتكزاً لدغمائيتهما ولا شيء يمكن القبض عليه والاحتفاظ به. وهما مهما تصارعا، فإنّ الظلال التي مزقاها ترجع بلمح البصر، شأنها شأن الأبطال في القِلْهالة(*)، من أجل أن تجدِّد أبداً لذّة المعارك التي قلّما تُدْمي.

وليس هناك كذلك، أيّ استعمال ريبي للعقل المحض قد يسمى مبدأ الحياد في كل نزاعاته. فإثارة العقل ضد نفسه، وتزويده بالسلاح من الجانبين للنظر بهدوء وبسحنة ساخرة إلى صراعه المحتدم، لا يعطي انطباعاً حسناً من وجهة النظر الدغمائية، بل يبدو أنه ينمّ عن نمط ذهني ماكر وخبيث. أما إذا ما نظرنا إلى ما عند المماحكين من عَمَاء وصَلَف لا يقهر، ولا يمكن لأيّ نقد أن يلطِّفه، فإنه لا يعود لدينا من حيلة حقاً سوى أن نعارض هذْر فريق بهذْر الفريق المضادّ الذي يؤسس على نفس الحقوق كي يستوعب العقل، المندهش لمقاومة الخصم، بعضَ الشكوك على الأقّل، حول ادّعاءاته، وكي يدير أذنه للنقد. لكنْ، أنْ نُصرّ كلياً على هذه الشكوك، وأنْ نريد

(*) في الميثولوجيا الجرمانية: مقام أرواح الشهداء (م.و).

أن نُوصي المرء بأن يقتنع ويقرّ بجهله، لا كعلاج وحسب ضدّ الإدّعاء الدُّغمائي، بل في الوقت نفسه كطريقة لإنهاء تنازع العقل مع نفسه، فإنه لمقصد باطل كلياً ولا يصلح البتّة لتزويد العقل بالسكينة، وهو على الأكثر وسيلة لإيقاظه من حلمه الدغمائي الجميل، ولجعله يتفحصّ حاله بتدقيق. وعلى كل حال، لما كانت هذه الطريقة الريْبية في الخروج من مسألة مُحْزنة للعقل، تبدو إلى حدّ ما أقصر الطرق للوصول إلى سلام فلسفي دائم، أو على الأقل إلى الشارع العريض الذي يُحبّ أن يسلكه أولئك الذين يظنون أنّهم يظهرون بمظهر فلسفي بالازدراء الساخر من كل الأبحاث التي من هذا النوع، فإني أرى من الضروري أن نعرض هذا النمط الفكري بأضوائه الحقيقية.

في أنه ممتنع على العقل المحض المتضارب مع ذاته أن يجد السلام في الريبية

لا يضع الوعي بجهلي (حين لا أتعرّف إليه كجهل ضروري) حداً لأبحاثي، بل يشكل بالأحرى، سبباً حقيقياً لتحفيزها. وكل جهل هو إما جهل بالاشياء، وإما جهل بتعيين معرفتي وحدودها. والحال أنه عندما يكون الجهل عرضياً يجب أنْ يدفعنا في الحالة الأولى إلى البحث دغمائياً عن الأشياء (الموضوعات) وفي الحالة الثانية، إلى البحث نقدياً عن حدود معرفتي الممكنة. لكن، أنْ يكون جهْلي ضرورياً بالمطلق، وأن يعفيني بالتالي من كلّ بحث لاحق فذاك ما لا يمكن إثباته أمْبيرياً بالملاحظة، بل فقط نقدياً بالتعمّق في المصادر الأولى لمعرفتنا. فلا يمكن إذن تعيين حدود عقلنا إلا وفقاً لمبادىء قبْلية، إلا أنّه يمكننا أنْ نعرف بعدياً أيضاً أنها محدودة، وإنْ يكن ذلك مجرد معرفة غير متعينة لجهل، لا يمكن إلغاؤه تماماً البتة، بما يتبقى علينا لنعلمه في كلّ علم. وأوّل معرفة بجهل العقل لا تكون ممكنة إلّا بنقد العقل نفسه، فهي إذن علم، أما الثانية فليست سوى إدراك لا يمكننا أن نقول إلى أيّ مدى يصحّ الاستنتاج منه تلقائياً. فعندما أتصوّر (حسب الظاهر الحسي) سطح الارض كصحنْ، لا يمكن أن أعلم إلى أيّ مدى يمتدّ. لكن التجربة تعلّمني أنّي أرى حيثما ذهبت أبداً أمامي مكاناً يمكنني أن أستمر في التقدم فيه، وأعرف بالتالي حدود معرفتي المتحققة في كل مرة بالأرض، انما ليس حدود كل وصْفٍ ممكن للأرض. لكن لو ذهبت بعيداً إلى حدٍّ يكفي لأعلم أنّ الارض كرةً وأنّ سطحها كرويّ، فسيمكنني أن أعرف عندها بتعينّ ووفقاً لمبادىء قبلية وحتى بجزء صغير من هذه المساحة، وبمقدار درجة على سبيل المثال، قطر الارض؛ وبهذا القطر، أعرف نطاق الأرض بالكامل، أيْ مساحتها؛ وعلى الرغم من أنّني جاهل بالنظر إلى هذه الموضوعات التي يمكن أن يتضمنها ذلك السطح، فإنني لست مع ذلك بجاهل بالنظر إلى النطاق الذي يتضمنها ومقداره وحدوده.

إن مجمل كل الموضوعات الممكنة لمعرفتنا يبدو لنا بمثابة مساحة مسطحة ذات أفق ظاهر، وهو ما يضمّ كل نطاقها وما أسميناه الأفهوم العقلي للجمْلة اللامشروطة. ومن المستحيل أن نبلغه أمبيرياً، فكل المحاولات التي جُرِّبت حتى الآن لتعيينه قبلياً وفقاً لمبدأ معينٍ ذهبت سدى.

إلا أن كل أسئلة عقلنا المحض تدور على ما يقع خارج هذا الأفق أو على ما يوجد على الأكثر عند خطّه الفاصل.

وكان ديْفِدْ هْيوم الشهير، أحد جغرافيّي العقل البشري، قد ظنّ أنّه يُجيب إجابة وافية على تلك الاسئلة بمجملها، برمْيها ما وراء أفق العقل هذا، الذي لم يستطع أنْ يعيِّنه مع ذلك. وقد توقف بخاصة عند مبدأ السببية ولاحظ بصواب كلّي بصدده، أنّ حقيقته (بل أيضاً المصداقية الموضوعية لأفهوم السبب الفاعل بعامة) لا تستند إلى أي رئْيان، أعني إلى أيّ معرفة قبْلية، وان ما يشكل كل سُلْطته هو بالتالي لا ضرورته، بل، على العكس، مجرد فائدته العامّة في سياق التجربة، والضرورة الذاتية الناتجة عنها، والتي كان يُسمّيها العادة. والحال، إنّه استدل، من عجز عقلنا عن أن يستعمل هذا المبدأ، على بطلان كل دعاوى العقل بعامة في تخطّي الأمپيري.

ويمكن أن نطلق على مثل هذه الطريقة، التي تقوم في إخضاع وقائع العقل للفحص وللتأنيب حسب الظروف، اسم رقابة العقل. ومما لا شك فيه أن هذه الرقابة تقود حتماً إلى الشك إزاء كل استعمال مفارق للمبادىء. لكن ذلك ليس سوى الخطوة الثانية التي ما تزال بعيدة عن إنجاز العمل. والخطوة الأولى في قضايا العقل، خطوة الطفولة، هي دغمائية. والخطوة الثانية، التي تكلّمنا عليها، هي ريْبيّة، وتشهد بتأنّي الحاكمة التي هذّبتْها التجربة. والحال، إنه يلزم بعدُ خطوة ثالثة، ويعود أمر القيام بها إلى الحاكمة الناضجة والراشدة التي أساسها شعارات ثابتة، وكليّتُها لا غبار عليها. والتي تقوم بتفحّص لا وقائع العقل، بل العقل نفسه في كل قدرته وتمكّنه من بلوغ معارف قبلية محضة. فلم يعد ثمة من رقابة تضع مجرد اقتصارات، بل نقد للعقل يدلّل، بمبادىء، على حدوده المتعيِّنة، ولا يُخمِّن فقط، بل يدلّل على هذه النقطة أو تلك بالنسبة إلى كل الأسئلة الممكنة التي من نوع معيّن. فالريْبيّة مرحلة يرتاح فيها العقل البشري، وفيها يمكنه أن يتذكّر الرِحْلة الدغمائية التي خرج منها للتوّ، وأنْ يرْسم مخطّط البلاد التي يكون فيها، من أجل أنْ يمكنه بعد الآن أنْ يختار طريقه بأمان أكبر، لكنّها ليست موْقعاً سكنياً للإقامة فيه، لأنّ هذا الموقع لا يمكن أنْ يُعثر عليه إلّا بتيقُّن تامّ، إمّا بمعرفة الموضوعات نفسها وإمّا بالحدود التي تنحصر ضمنها كلّ معرفتها الماضية.

ليس عقلنا نوعاً من السهل الذي يمتد إلى مسافة غير متعيِّنة، والذي لا نعرف تخومه إلّا بعامة، بل يجب أن يشبّه بالاحرى بِكُرَةٍ يمكن أن يُعْثر على قطرها انطلاقاً من انْحناء القوْس على سطحها (إنطلاقاً من طبيعة القضايا التأليفية القبْلية) ويمكن لمضمونه وتحديده أنْ يتعيّنا من جرّاء ذلك بيقين. وخارج هذه الكرة (حقل التجربة)، لا يوجد أي موضوع له، وحتى الاسئلة حول هذه الموضوعات المزعومة، لا تخص إلّا المبادىء الذاتية لتعيين شامل للعلاقات التي يمكن أن تمْثل داخل هذه الكرة بين الأفاهيم الفاهمية.

وفي حوزتنا حقاً معارف تأليفية قبلية كما تظهر ذلك المبادىء الفاهمية التي تستبق التجربة. لكن، إذا لم يستطع واحد أن يفهم إمكانها، فإنه يمكنه بالطبع أن يشكّ في البداية في أن تكون

متحقّقة في ذاتها من خلال ملكات الفهم وحدها، وأن يحسب كل الخطوات التي يخطوها العقل وفقاً لتوجيهها باطلة. ويمكنه أن يقول فقط: يمكننا أن نعينّ نطاق عقلنا وحدوده لو رأينا أصلها وأحقيّتها، لكن طالما أنّ ذلك لم يحصل، فإن مزاعم عقلنا هي مزاعم مجازف بها عشوائياً. وعلى هذا النحو، فإن شكاً كليّاً إزاء كل فلسفة دغمائية تسلك هذه الدرب من دون نقد العقل نفسه، سيكون أمراً مدعماً تماماً. إلا أنه يمكننا، مع ذلك، أن ننكر على العقل مثل هذا التقدم إنكاراً كلياً، عندما يكون قد مُهّد له وأسّس أحسن تأسيس. ذلك أن كل الأفاهيم، بل كل الاسئلة التي يقترحها علينا العقل المحض، لا تُقيم، إن صح القول، في التجربة بل هي بدورها في العقل وحسب؛ ولذا فإنه يجب أن يكون بالإمكان حلها وفهم مصداقيتها أو بطلانها. وليس لدينا الحق بأن ننمّي هذه المقترحات متذرّعين بعجزنا كما لو أن حلّها يعود حقاً إلى طبيعة الأشياء، وأن نتنكّب عن كلّ بحث لاحق بصددها؛ لأن العقل نفسه هو الذي ولّد هذه الأفكار من داخله، وعليه بالتالي أن يُبيّن مصداقيتها أو ترائيها الدْيالكتيكي.

وكلّ الجدال الريْبي مُوَجَّه، أصلاً وفقط، ضدّ الدغمائي الذي يُتابع دربه بوقار من دون أن يشكّ بمبادئه الأوّلية الموضوعية، أعني من دون نقد، ولا هدف له سوى أنْ يُبَلْبله ويعيده إلى معرفة ذاته. وهو في ذاته لا يقرّر شيئاً على الاطلاق بالنسبة إلى ما نعرف أو ما لا نعرف. وكل المحاولات الفاشلة للعقل هي وقائع من المفيد دائماً إخْضاعها للرقابة. إلاّ أنّه ليس بوسع ذلك تقرير أيّ شيء حول أمل العقل في الوصول، في المستقبل، إلى نتيجة أفضل لجهوده، وحول مزاعمه بهذا الخصوص؛ فلا يمكن للرقابة وحدها إذن أن تضع نهاية للنزاع حول حقوق العقل البشري.

وبما أن هيوم هو على الأرجح أحذق جميع الرَيْبيّين وأشهرهم بلا منازع، بالنظر إلى التأثير الذي يمكن أن يكون للمنهج الريْبي على الحثّ إلى فحص أساسي للعقل، فإنه أمر يستحق إذن العناء، أن أعرض بقدر ما يلائم ذلك مقصدي، مسار استدلالاته، والأغلاط التي وقع فيها مثل هذا الرجل الثاقب والمثير للإعجاب، مع العلم أنها لم تتولّد إلاّ على طريق الحقيقة.

ربما كان هيوم يفكّر (على الرغم من أنه لم يكن واضحاً تماماً) أننا نتخطى أفهومنا عن الموضوع في ضَرْب معيّن من الأحكام. وقد أسميت هذا الضرب أحكام تأليفية. ولا إشكال البتة في أنه يمكنني الخروج من أفهومي الذي لديّ سلفاً بواسطة التجربة، فالتجربة نفسها تأليف للإدراكات يضيف إلى أفهومي الذي لدي بواسطة إدراك واحد، إدراكات جديدة. لكننا نظن أيضاً أنه بإمكاننا الخروج قبلياً من أفهومنا وتوسيع معرفتنا على هذا النحو. ونحاول أن نقوم بذلك إمّا بالفاهمة المحضة بالنظر إلى ما يمكن أن يكون على الأقل موضوع تجربة، وإما بالعقل المحض بالنظر إلى خصائص الاشياء، بل حتى إلى وجود موضوعات لا يمكن أن تمثل قط في التجربة. وصاحبنا الريْبيّ لم يُميِّز بين هذين الضربين من الأحكام كما كان ينبغي عليه أن يفعل، وقد نظر إلى تلك الإضافة إلى الأفاهيم بذاتها، وإلى ذلك التوليد الفجائي إن صح القول، لفاهمتنا (ولعقلنا) من دون إخصاب التجربة، بمثابة أمرٍ ممتنع جملة. فهو حَسِبَ إذن كل

المبادىء القبلية المزعومة للعقل بمثابة مبادىء متوهَّمة، وظن أنها ليست سوى عادة ناتجة عن التجربة وقوانينها، وبالتالي سوى قواعد أمپيرية، أعني عرضية في ذاتها ننسب إليها ضرورة وكلية مفترضتينْ. لكنه كي يُثْبِت هذه القضية الغريبة، رجع إلى المبدأ المعترف به كلياً حول علاقة السبب بالمسبَّب. إذْ بما أنه لا يمكن لأيّ قدرة فاهمية أن تنقلنا من أفهوم شيء إلى وجود شيء آخر بوصفه معطى بذلك كلياً وبالضرورة، فإنه ظن أنّ بإمكانه أن يستنتج من ذلك أنه ليس لدينا، من دون التجربة، أيّ شيء يمكن أن يضاف إلى أفهومنا ويخوِّلنا إصدار حكْم يصدق قبلياً. فأن يلوِّن نور الشمس الشمع ويُذيبه في الوقت نفسه، في حين يُصلِّب الصلصال، ذاك ما لا يمكن لأيّ فاهمة أن تحْزره بناء على أفاهيم لدينا قبلياً عن هذه الأشياء، وليس هناك سوى التجربة لكي تعلّمنا مثل هذا القانون. لكننا على العكس من ذلك، رأينا في المنطق الترسندالي، أنه على الرغم من أنه لا يمكننا البتّة بلا توسط الخروج من مفهوم الأفهوم المعطى لنا، فإنه يمكننا مع ذلك أن نعرف قبلياً تماماً، إنما بالصلة مع ثالث، أعني مع التجربة الممكنة، وإذن قبلياً دائماً، قانون اقتران شيء بآخر. فعندما يبدأ الشمع الذي كان صلباً من قبل بالذوبان، يمكنني أن أعرف إذن قبلياً، أن أمراً ما يجب أن يكون قد سبقه (حرارة الشمس مثلاً) وتبعاً له حصل ذلك وفقاً لقانون ثابت، على الرغم من أنني لا أعرف قبلياً، من دون أنْ تُعْلمني التجربة، بشكل متعينٍ، لا السبب ولا المسبّب. فهيوم كان يستدل إذن خطأً من عرضيّة فعلنا التعْييني وفقاً للقانون على عرضيّة القانون نفسه، وكان يخلط الخروج من أفهوم شيء إلى شيء التجربة الممكنة (وهو ما يحصل قبلياً ويُشكل الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم) مع تأليف موضوعات التجربة المتحققة التي هي بالطبع أمپيرية أبداً. وهكذا يجعل من مبدأ التعاطف الذي مقره في الفاهمة، والذي يعبر عن إقتران ضروري، قاعدة للتداعي لا توجد إلا في المخيِّلة الاسترجاعية، ولا يمكن أن تقدم سوى عمليّات ربْط عرضية وغير موضوعية البتة.

إلا أن الاغلاط الريْبية لهذا الرجل الذي هو من جهة أخرى ثاقب النظر جداً، تتولّد بخاصّة عن نقص مشترك بينه وبين كلّ الدغمائيين. أعني، إنه لم يكن يرى إلى كلّ ضروب التأليف القبلي للفاهمة على نحو سستامي، لأنه لو فعل لوجد أنّ مبدأ الدوام مثلاً، وكي لا نذكر سواه، هو مبدأ يستبق التجربة شأنه شأن مبدأ السببية. ولكان بذلك استطاع أن يعينّ أيضاً حدوداً متعيّنة للفاهمة، التي تتوسع قبلياً، وللعقل المحض. لكنه عندما يكتفي بقصْر فاهمتنا من دون أن يحدّدها ولا يُعطي، إذ يثير شكاً عاماً، أي معرفة متعينة بجهلنا الذي لا مفر منه، وعندما يخضع للرقابة بعض مبادىء الفاهمة من دون أن يخضع الفاهمة، بالنظر إلى كل قدرتها لمحك النقد، ويذهب إلى أبعد، إذْ ينكر عليها ما لا يمكن أن تعطيه حقاً، فيرفض أن يكون لها أيّ قدرة على التوسع قبلياً، على الرغم من أنه لم يكن يفحص هذه القدرة بكاملها، فإنه يحصل معه عندئذ ما يقلب دائماً الريْبيّة، أعني إن سستامه نفسه يوضع موضع الشك، لأن اعتراضاته تستند إلى مجرد وقائع عرضية لا إلى مبادىء يمكن أن تقنعنا بضرورة التخلي عن حق إنشاء مزاعم دغمائية.

وحيث إن هيوم لا يقيم فيما عدا ذلك أي فرق بين دعاوى الفاهمة المدعّمة وادعاءات العقل

الديالكتيكية التي ضدهـا إنما يوجّه هجماته أساساً، فإن العقل الذي يعيقه ذلك مجرّد إعاقة، إنما لا يُحبط عزمه الخاص أيّ إحباط، يشعـر أنّ المكان مـا زال مفتوحـاً أمامـه كي يتوسـع فيه، ولا يمكن أن يُثنى كلياً عن محاولاتـه على الـرغم من أنّه يؤنّب هنـا أو هناك. ذلـك أن الواحـد يتخذ وضعية الدفاع لاتقاء الهجمات، ثم يرفع رأسه عـالياً جـداً، ولا يعود يقبـل أيّ نقاش من أجـل الإقرار بمطالبه. لكنّ مطالعة كاملة لكـلّ قدرتـه، والاقتناع المتـولّد عن يقـين مُلْكيّة صغـيرة بدل بـطلان الادّعاءات العليـا، يزيـلان كل نـزاع ويجعلاننـا نكتفي بهذه الملكيـة الضيّقـة، إنمـا غـير المنازعة.

أما بالنسبة للدُغْمائي غير النقدي الذي لم يقس فلك فاهمته، ولم يعيّن بالتالي حـدود معرفتـه الممكنة وفقاً لمبادىء، والذي بالتالي لا يعرف سلفاً ماذا بوسعه، بل يـظن أنه سينتهي بـاكتشافـه عن طريق المحاولات فقط، فإن هذه الهجمات الريْبية ليست خطرة وحسب، بـل يمكن أن تكون قاضية. لأنه إذا أُرتج عليه في زَعْم واحد، لا يمكن له أن يبرِّره، ولا أن يشرح تـرائيه بمبـادىء، فإن الشك سيخيِّم عندئذ على كل المزاعم، ومهما كانت مقنعة.

وهكذا، فإن الريبي هو الناظر(*) الذي يقود المتعقل الدغمائي إلى نقد صحيّ للفاهمة وللعقـل نفسه؛ وما إن يصل إلى ذلك حتى لا يعود يخشى أيّ اعتراض، لأنه سيميِّز عندها مُلْكيته عن كل ما هو خارجها كلياً. ولن يرفع أي دعوى حول ذلك، ولا يعود يدخل في نزاعـات. وصحيح أن الطريقة الريبية لا تُشبع بذاتها كل أسئلة العقل، إلا أنها تمهِّد لحلها بجعله متيقظاً، وبإرشاده إلى الوسائل الأساسية لضمان مُلكياته المشروعة.

الفصل الثالث

انضباط العقل المحض بالنظر الى الفروض

أفـلا يجدر بعقلنـا، ونحن نعلم أخيراً من نقـده، أنه لا يمكننـا في الواقـع أن نعلم شيئـاً في استعماله المحض والاعتباري، أفلا يجدر به أن يفتح حقلاً واسعاً للفروض، يكـون من المسموح فيه على الأقل أن نخترع وأن نبدي رأياً، حين لا يسمح لنا أن نزعم؟.

ولكي لا تحلم المخيِّلة نوعاً من الحلم، بل لكي تخترع في ظل الرقابة الصارمة للعقل، يجب دائماً أن يكون هناك، من قبلُ، ما هو يقيني تمـاماً، وأن لا يكـون إختلاقـاً أو مجرد رأي، أي أن يكون الموضوع نفسه ممكناً. وفي هذه الحـالة سيكـون من المسموح بـه حقاً أن نبـدي رأياً بصـدد تحقق هذا الموضـوع، لكنّ هذا الـرأي، حتى لا يكون من دون أسـاس، يجب أن يقترن كمبـدأ

(*) المعلم المولج بضبط التلاميذ.

تفسيري بكل ما هو معطى حقاً، وما هو يقيني بالتالي، وسيسمى عندها، فَرْضاً.

وبما أنّه لا يمكننا أن نكوّن أي أفهوم عن إمكان الإقتران الدينامي القبلي، وبما أن مقولة الفاهمة المحضة لا تصلح لابتكار مثل هذا الاقتران، بل فقط لفهمه عندما يصادف في التجربة؛ فإنه لا يمكننا أن نتخيّل بشكل أصلي، وبما يوافق هذه المقولات، موضوعاً واحداً من قوام جديد غير معطى أمبيرياً، ولا أن نضع هذه الإمكان في أساس فَرْض مشروع، لأن ذلك سيعْني إخضاع العقل لأوهام فارغة بدل إخضاعه لأفاهيم الأشياء، فليس من المسموح به إذن أن نخترع ملكات أصلية جديدة، وعلى سبيل المثال، فاهمة قد تكون قادرة على حدس موضوعها من دون حواس، أو قوة جاذبة من دون أي تماسّ، أو ضرباً جديداً من الجواهر وعلى سبيل المثال جوهراً يكون حاضراً في المكان من دون لا نفاذ، ولا بالتالي اشتراكاً بين الجواهر يكون متميزاً من كل اشتراك تعطيه التجربة؛ ولا أيّ حضور إن لم يكن في المكان؛ ولا أيّ ديمومة إن لم تكن في الزمان وحسب؛ وبكلمة، لا يمكن لعقلنا إلا أن يستخدم شروط التجربة الممكنة كشروط لإمكان الأشياء، إنما لا يمكنه قط أن يخلق لنفسه أشياء إنْ صح القول باستقلال كليّ عن هذه الشروط، لأن أفاهيم من هذا النوع، ومع أنها لا تُحدث أيّ تناقض، ستكون من دون موضوع.

والأفاهيم العقلية هي، كما قلنا، مجرد أفكار وليس لها بالتأكيد أيّ موضوع في أيّ تجربة، إلا أنها لا تدل، بذلك، على موضوعات مخترعة ومسلّم بها، في الوقت نفسه، كممكنة. وهي مفكَّرة إحتمالياً فقط من أجل أن نؤسس بالصلة معها (بوصفها اختلاقات كشْفية) المبادىء التنظيمية للاستعمال الفاهمي السستامي في حقل التجربة. فإذا ما غادرنا هذا الحقل، فلا تعود سوى أيْسات فكرية، لا يمكن التدليل على إمكانها، ولا يمكنها بالتالي أن تُعطى بِفرْضٍ كأساس لتفسير ظاهرات متحقّقة. فمن المسموح به تماماً أن نفكّر النفس كبسيطة من أجل أنْ نعطي، وفقاً لهذه الفكرة، لكل ملكات الذهن وحدة تمامية وضرورية، هي، على الرغم من أنه لا يمكننا أن نراها عياناً، بمثابة أساس لحكمنا على الظاهرات الباطنة. لكن التسليم بالنفس كجوهر بسيط (وهذا أفهوم مفارق) هو قضيّة لا عاصِيَة على التدليل (كما هي الحال مع فروض فيزيائية عديدة) وحسب، بل أيضاً اعتباطية كلياً ومرسلة عشوائياً، لأن البسيط لا يمكن أن يتصوَّر في أي تجربة، لأن إمكان ظاهرة بسيطة لا يمكن أن يُرى قط، إنْ كنا نفهم هنا بالجوهر الموضوع الدائم للحدس الحسي. وليس هناك أيّ تجويز مدعم للعقل، يسمح لنا بالتسليم على سبيل الظن بكائنات محض معقولة، أو بصفات محض معقولة لأشياء العالم الحسي، على الرغم (ولأن ليس لدينا أي أفهوم عنْ إمكانها أو امتناعها) من أن أي نظرة، تدعي أنها أفضل، لا تسمح لنا بإنكارها دغمائياً.

ولا يمكننا أن نستعمل، لتفسير ظاهراتٍ معطاة، أي أشياء ومبادىء تفسيرية أخرى غير تلك التي تقترن بالأشياء أو المبادىء المعطاة، وفقاً لقوانين للظاهرات معروفة من قبل. فالفَرْض الترسندالي الذي تُستخدم فيه مجرد فكرة للعقل لتفسير الاشياء الطبيعية، لن يكون إذن تفسيراً لأنّنا معه سنكون كَمَنْ يسعى إلى تفسير ما لا يفهمه كفاية عن طريق المبادىء الأمبيرية المعروفة،

بأمرٍ لا يفْقه منه شيئاً بالمرّة. ثُمّ إن مبدأ فَرْضٍ من هذا النوع لن يصلح بصحيح العَبارة إلا لإرْضاء العقل، وليس قط لجعل استعمال الفاهمة يتقدم بالنظر إلى الموضوعات؛ ويجب أن يُفسَّر النظام والغائية اللذان في الطبيعة بناء على أسباب طبيعيّة ووفقاً لقوانين طبيعية؛ والفروض نفسها، وحتى أكثرها فظاظة، يمكن تحمّلها هنا، شرط أن تكون فيزيائية، أكثر من تحمّل فرض فوق فيزيائي واحد، أعني، أكثر من اللجوء إلى خالق إلهي نفترضه لهذا الخصوص. ذلك أنه سيكون مبدأ للعقل الكسول (*)(ignava ratio) أنْ نهمل جانباً وفجأة، كل الاسباب التي يمكن أن نستعلم عن واقعها الموضوعي ومن حيث إمكانه على الأقلّ من خلال تقدم التجربة، من أجل أن نستكين إلى مجرد فكرة مريحة جداً للعقل. في حين أنّ الجملة المطلقة لسلسلة الأسباب كمبدأ تفسيري**، لا تشكّل أي عائق بالنظر إلى موضوعات العالم؛ إذْ لمّا كانت هذه الموضوعات مجرد ظاهرات، فإنه لا يمكن أن نتوقع منها البتة إنجازاً ما في تأليف سلسلة الشروط.

ولا يمكن على الاطلاق أن نقرّ للعقل في استعماله النظري، باللجوء إلى فروض ترسندالية، ولا أن نجيز له، من أجل سدّ نقص مبادىء التفسير الفيزيائية، حرية استعمال مبادىء فوق فيزيائية: من جهة، لأن العقل بدلاً من أن يتقدم بذلك، يقطع بالاحرى كلّ تقدُّمِ استعمالِه، ومن جهة، لأن هذه الإجازة تنتهي إلى جعله يُضيِّع كل ثمار أرضه، الخاصة، أعني التجربة. ذلك أن في متناولنا دائماً، في حال صَعُبَ علينا التفسير الطبيعي هنا أو هناك، مبدأ تفسيرياً مفارقاً يُعفينا من هذا البحث، ويضع نهاية لكل بحث لا من خلال الرئْيان، بل من خلال عدم فهم مُطْبَق لمبدأ سبق أنْ فكِّر بافتراض أنه ينطوي على أفهوم الأول المطلق.

والعنصر الثاني اللازم كي يمكننا القبول بفرْض، هو أنْ يكفي لكي نعينّ قبلياً النتائج المعطاة. فإذا كنا مرغمين من أجل ذلك على الاستعانة بفروض أخرى أيضاً، فقد يُشتبه بأنها مجرد خرافات لأن كل واحد منها في ذاته يحتاج إلى مثل ذلك التصويب الذي تتطلبه سلفاً الفكرة المتخذة كأساس، والذي لا يمكن بالتالي أن يعطيه أي شاهد صادق. فإذا لم يكن ينقصنا بالتأكيد، بافتراضنا علّة كمال بلا حدود، أيّ مبادىء لتفسير الغائية والنظام والعظمة الموجودة في الطبيعة، فإن هذا الافتراض يحتاج مع ذلك إلى فروض جديدة أيضاً كي ينقذ نفسه من الاعتراضات المستمدة من المسوخ والشرور التي تظهر أيضاً في العالم، وعلى الأقل وفقاً لأفاهيمنا. وقيام النفس الموضوعة في أساس ظاهراتها قياماً مستقلاً وبسيطاً، إذا ما جوبه بالصعوبات الناشئة عن كون ظاهراتها شبيهة بالتغيّرات في المادة (بالزيادة والنقصان) يوجب الاستعانة بفروض جديدة محتملة ولا شك، إلا أنّها من دون أيّ رصيد، خلا رصيد الرأي المزعوم لها، في حين أنه كان يجب عليها أن تشهد لصالحه.

وإذا كان يجب على مزاعم العقل المتّخذة هنا كأمثلة (الوحدة اللاجسمية للنفس ووجود كائن أسمى) أن تُحسب لا كفروض بل كعقائد واجبة الصدق قبلياً، فإن المسألة لا تعود

(*) لتجاهل العقل

(**) حرفياً. أما فيما يخص جملة المبدأ التفسيري المطلقة في سلسلة الاسباب. (م.و).

مسألة فروض، لكن، يجب في هذه الحالة أن نـرى للدليل اليقـين الواجب الـذي للبرهان. لأنّ من يريد أن يجعل تحقّق هذه الافكار تحققاً محتمـلاً وحسب، إنما يـريد مقصـداً أخرق، شـأنه في ذلك شأن من يريد أن يبرهن، بطريقة محتملة وحسب، قضيّة هندسية. فالعقل منسلخاً عن كل تجربة، إمّا يمكنه أن يعـرف كل شيء قبلياً وحسب على نحـو ضروري، وإمّا لا يمكنـه أنْ يعرف شيئاً. وعليه، لن يكون حكمه ذات مرة على سبيل الرأي، بـل إما اقتناعـاً عن كـل حكم وإما يقيناً واجباً. فالآراء والاحكام المحتملة حول ما يلائم الاشياء، لا يمكن أن تتدخل إلا كمبـادىء تفسيرية لما هو معطى حقاً أو كخلاصات مستمدة وفقاً لقوانين أمبيرية مما يصلح كأسـاس بوصفـه متحققاً، وبالتالي مما هو في سلسلة موضوعات التجربة وحسب. وخارج هذا الحقل، فإن الـرأي يساوي التلهي بالافكـار، اللهم إلا إذا كنا نـظن أن الحكم قد يجـد الحقيقة بـاتباعـه طريقـاً غير آمنة.

لكن، على الرغم من أنـه لا مجال في المسـائل محض الاعتباريـة في العقـل المحض، لفرض فـروض من أجل أن نؤسِّس عليهـا قضايـا، فـإن الفـروض مقبـولـة فيهـا تمـاماً عنـدمـا تكـون المسألةمسألة منافحـة وحسب، أعني، في الاستعمال الجدالي وليس في الاستعـمال الدغـمائي. وما أفهمه بالمنافحة، هو لا أن يعدّد المـرء الحجج لصـالح زعمـه، بـل أن يبـينّ فقط بطلان ممـاحكة الخصم التي بها يدعي أنه يهذّب بها زعمنا الخاص. والحال، إن كـل القضايـا التأليفيـة المستمدة من العقل المحض تمتاز بهذه الخاصية: إنه، إنْ كان الذي يزعم واقعاً لأفكار معينة، لا يعلم قط ما يكفي لجعل قضيته يقينية، فإن الخصم من جهته لا يعلم أكثر منه لكي يـزعم العكس. وخطّ العقل البشري متساوٍ من الجهتين: لا يوليه الواحد دون الآخر في المعرفة الاعتبارية. وعليه، فهو حلبة حقيقية لمعارك لا تنتهي قط. لكننا سنرى فيما بعد أن العقل، بـالنظر إلى الاستعـمال العملي يتمتع مع ذلـك بحق التسليم بما لم يكن مخـوّلاً أن يفترضـه بأي شكـل من دون حجج كـافية في حقل الاعتبار وحسب، لأن كل مثل تلك الافتراضات، تسيء إلى كمال الاعتبار الذي لا يأبـه له الغرض العملي البتـة. فللعقل هنـا إذن مُلْكية ليس بحـاجة إلى أن يـدلل عـلى مشروعيتها، ولا يمكنه على كل حال أن يعطي الدليل عليها. فعلى الخصم إذن أن يأتي بالدليل. لكن، بما أن هذا الأخير، كي يثبت لاوجـود المـوضوع المشكـوك بأمـره، يعلم عنه بقلة مـا يعلم ذاك الذي يـزعم تحققه فإن الأفضليـة هنا هي لجهـة ذاك الذي يـزعم شيئاً كفـرضية ضروريـة عملياً (melior est conditio possidentis)(*) ولأنه يوجد كما في حالة الـدفاع المشروع، فـإن له حـرية اللجـوء، كي يـدافع عن قضيتـه المحقة، إلى الوسائل نفسها بالضبط التي يستعملهـا الخصم ضـدّه، أعني إلى الفروض التي يجب أن لا تصلح بالطبع لتدعيم الدليل على ما يذهب اليـه، بل فقط لإظهـار أن الخصم يعلم عن موضوع النزاع أقل مما يمـكّنه من أن يَفْخـر بأنّ لـه الافضلية علينـا في مسألـة المعرفة الاعتبارية.

لا يُسمـح إذن بـالفـروض في حقـل العقـل المحض إلا كـأسلحـة حـربيـة؛ فهي لا تصلح

(*) حال التملك أفضل.

لتأسيس حق، بل فقط للدفاع عنه. لكن هنا يجب أن نبحث عن الخصم أبداً في ذاتنا. ذلك أن العقل النظري في استعماله الترسندالي هو دْيالكتيكي في ذاته. والاعتراضات التي يمكن أن تخشاها، تقيم فينا بالذات، ويجب أن نبحث عنها، بوصفها نوعاً من الدعاوى القديمة إنما المرفوضة دائماً، من أجل أن نؤسِّس سلاماً أبدياً على القضاء عليها. فالسكينة الخارجية ليست سوى سكينة ظاهرة؛ ويجب القضاء على العداوات في رُوَيْشِمها الذي يقيم في طبيعة العقل البشري؛ لكن كيف نقضي عليه إن لم نُعْطه الحرية، بل الغذاء، اللازمين له كي يفرخ، فيسمح لنا إذ نكشف بذلك عنها، بأنْ نقتلعها لاحقاً مع جذرها؟ تأملوا إذن بأنفسكم الاعتراضات التي لم تخطر بعد ببال أي خصم، وأعطوه الاسلحة أيضاً، أو امنحوه أنسب أرضٍ يمكن أن يتمنّى. فهناك لا خوف على شيء، بل رجاء بالأحرى، أعني باكتساب موقع، لا يمكن لأحد أن ينازعكم مُلْكيته ذات مرة.

وإلى عتادكم الكامل تنتمي أيضاً فروض العقل المحض، وعلى الرغم من أن هذه الفروض ليست سوى أسلحة برونْزية (لأنها لم تُعَمَّد بأيّ قانون تجربي) فإنها تتمتع بقدر من الفضيلة، يساوي الاسلحة التي يمكن لأي خصم أن يستعملها ضدكم. فإذا ما واجهوكم إذن عندما تسلّمون (من أي منظور غير اعتباري) بطبيعة للنفس لا مادية ولا خاضعة لأي تفسير جسماني، بهذه الصعوبة: يظهر أن التجربة تدلل على أن تنامي ملكات ذهننا وتناقصها، ليسا سوى تغيرات مختلفة لأعضائنا؛ فإنه يمكنكم أن تقللوا من قوة الدليل بالقول إن جسمنا ليس سوى الظاهرة الأساسية التي يعود إليها في الحالة الراهنة (في الحياة) كامل قدرة الحساسية، وبالتالي كل تفكير بوصفها شرطه، والانفصال عن الجسم سيكون نهاية هذا الاستعمال الحسيِ بملكتنا المعرفية وبداية استعمالها الذهني؛ فليس الجسم إذن سبباً للفكر بل شرطاً حصرياً وحسب، ويجب بالتالي أن يُنظر إليه كمسند للحياة الحسية والحيوانية، هذا صحيح إلا أنه يجب أن يُنظر اليه أيضاً بالمقدار نفسه كعائق امام الحياة الروحية المحضة، وخضوع الحياة الأولى للقوام الجسماني لا تثبت شيئاً لصالح خضوع الحياة بأسرها لحال اعضائنا. لكن، يمكنكم أن تذهبوا أبعد بعْد، وأن تعثروا على شكوك جديدة لم تُثَر حتى الآن أولم تعمّق بشكل كافٍ.

إن عرضية الولادات التي تخضع، عند البشر كما عند المخلوقات غير العاقلة للظرف، لكن، أيضاً وغالباً، للتغذية ولنمط الحياة مع كل فضوله ونزواته، بل للعيب غالباً، تشكل صعوبة كبرى في وجه الرأي الذي ينسب مدة تمتد حتى الأبد لمخلوق بدأت حياته في ظروف بمثل هذا القدر من اللامعنى والخضوع خضوعاً تاماً لحريتنا. وتقلّ أهمية هذه الصعوبة بالنسبة الى مدة كل النوع (هنا على الأرض)، لأن العرضي في المفرد لا يوجد في الكل من دون الخضوع لقاعدة، أمّا بالنسبة لكل فرد، فيبدو من المشكوك فيه بالتأكيد توقع نتيجة كبيرة من أسباب متّضعة. والحال، إنه يمكنكم ضد هذه الصعوبة ان تستعينوا بفرض ترسندالي يقول: إن كل حياة ليست أصلاً سوى حياة عقلية لا تخضع قط لتصاريف الزمان ولم تبدأ بالولادة، ويجب أن لا تنتهي بالموت؛ وإن هذه الحياة الدنيا ليست سوى مجرد ظاهرة، أعني سوى تصوّر حسي للحياة الروحية الخالصة، وإن كل عالَم الحواس هومجرد خيْل يُهوِّم أمام نمطنا المعرفي الحالي، وليس له، شأنه

شأن الحلم، أيّ واقع موضوعي في ذاته، وإنه لو كان في إمكاننا أن نحدس الأشياء بما فيها ذواتنا، كما هي، لأمكننا أن نرى أنفسنا في عالم من الطبائع الروحية لم يبدأ تعاملنا الحقيقي معه بالولادة، ويجب أن لا ينتهي بموت الجسم (بوصفة مجرد ظاهرات) الخ. . . .

وعلى الرغم من أننا لا نعلم أيّ شيء عن كل ما نضعه هنا، فرْضاً، في الواجهة كي نرد الهجوم، ومن أننا لا نزعمه بحق؛ وعلى الرغم من أن كل هذا ليس حتى فكرة عقلية بل، مجرد أفهوم أُخترِع للمُنَافَحة، فإننا ننهج مع ذلك بطريقة موافقة كلياً للعقل، لأننا نُظهر للخصم الذي يظن أنه استنفد كل إمكان، إذ حَسِب، خطأً، نقصَ الشروط الأمپيرية لهذا الامكان بمثابة الدليل على الامتناع الكامل لما نعتقده، نُظهِر أنه لا يمكنه أن يضمّ، بمجرد قوانين للتجربة، كامل حقل الأشياء الممكنة في ذاتها أكثر مما يمكننا أن نكتسب لعقلنا مُلْكيّة مضمونة خارج التجربة. وذاك الذي يلوِّح بمثل هذه الوسائل الدفاعية الفَرْضية ضدّ ادعاءات خصم ينكِرُ، واثقاً، يجب ألا يُحسب من أجل ذلك أنّه يريد أن يمْتلكها بوصفها آراءه الحقيقية. وعليه أن يتخلص منها ما إن يردّ إدعاء لخصم الدُغْمائي. ذلك أنه مهما بلغ تواضع المرء واتّزانه عندما يقتصر على التوسّل سلبياً وبالرفض إزاء مزاعم غريبة، فإنه، ما إن يريد أن يُثبت إعتراضاته كأدلة على العكس، حتى ينشأ لديه إدّعاءٌ لا يقلّ صَلَفاً ولا توهُّماً عما لو كان اعتنق جانب الإثْبات.

نرى إذن، بذلك، أنه ليس للفروض في الاستعمال الاعتباري أيّ مصداقية كآراء في ذاتها بل، فقط بالنسبة إلى الإدعاءات المضادّة المفارِقة. ذلك أن مدّ مبادىء التجربة الممكنة إلى إمكان الاشياء بعامة، ليس مفارقاً بدرجة أقل من زعم الواقع الموضوعي لهذه الأفاهيم التي لا يمكن أن تجد موضوعاتها إلا خارج حدود كل تجربة ممكنة. فما يحكم عليه العقل المحض إثباتياً، يجب أن يكون ضرورياً (شأنه شأن كلّ ما يعرفه العقل) وإلاّ لن يكون شيئاً على الإطلاق. فهو لا يتضمن إذن في الواقع أي رأي. إلا أنّ الفروض التي هي مدار القول هنا، ليست سوى احكام احتمالية، لا يمكن على الأقلّ أن تُهفَّت على الرغم من أنّه لا يمكنها بالتأكيد أنْ تُثبَت بأيّ شيء، وهي بالتالي مجرّد آراء خاصة، إلا أنّه لا يمكنها أنْ تفلت، عقلاً، (حتى من وجهة نظر الطمأنينة الداخلية) من الشكّ الذي تثيره. إلاّ أنه يجب الاحتفاظ بها بهذه الصفة، والانتباه جيداً كي لا تُطرح كما لو أنها كانت مضمونة ذاتياً، وذات مصداقية مطلقة، وكي لا تُغرِق العقل في الاختلاقات والتعمْيات.

الفصل الرابع

انضباط العقل المحض بالنظر الى أدلته

للأدلة على القضايا الترسندالية والتأليفية هذه الخاصية من بين كل الادلة على المعرفة التأليفية القبلية: إن العقل بواسطة أفاهيمه يجب أن لا يُطبقّ فيها مباشرة على الموضوع، بل يجب

على العكس، أن يبرهن أولاً على مصداقية الأفاهيم وإمكان تأليفها قبلياً. وذلك لا كقاعدة إحترازية ضرورية وحسب، بل كخاصية لماهية الادلة نفسها وإمكانها. فأنا، إن شئت أن أخرج قبلياً من أفهوم الموضوع سيمتنع عليَّ ذلك من دون خيط هادٍ خاص قائم خارج هذا الأفهوم؛ وفي الرياضة، الحدس القبلي هو الذي يُرشد تأليفي وكلّ الاستنتاجات يمكن أن تقام بالحدس المحض بلا توسط. وفي المعرفة الترسندالية، وطالما أننا نشتغل فقط بأفاهيم الفاهمة، فإن المبدأ الموجه هو التجربة الممكنة، أعني إن الدليل لا يُظهر أنّ الأفهوم المعطى (أفهوم ما يحصل مثلاً) يؤدي مباشرة إلى أفهوم آخر (أفهوم السبب) لأن مثل هذا الانتقال سيكون قفزة لا يمكن تبريرها قط؛ بل يُظهر أن التجربة نفسها، وبالتالي موضوع التجربة سيكون ممتنعاً من دون مثل ذلك الاقتران، فعلى الدليل إذن، أن يجعلنا نعرف، معاً، إمكان الوصول تأليفياً إلى معرفة معينة للأشياء لم تكن متضمنة في أفهومها، ومن دون هذا الاحتراز ستندفع الأدلة، شأنها شأن المياه التي تخرج بعنف من مجراها وتنتشر عبر الحقول، إلى حيث يجرها عرضاً مُنْحَنَى تداعٍ خفيّ. وظاهر الاقتناع الذي يستند إلى أسباب تداعي ذاتية، والذي نحسبه معرفة ذات جاذب طبيعي، لا يمكنه قط أن يوازن الشك الذي يجب أن يرتفع، بمعقولية، بخصوص مثل هذه الخطوة المجازفة. وعليه فإنّ كل المحاولات التي تمّت من أجل التدليل على مبدأ العلة الكافية، قد ذهبت سدىً باعتراف إجماعي من أولئك العارفين بالأمر؛ وقبل أن يَظهر النقد الترسندالي، كان واحدهم يفضِّل، إذْ لم يكن بإمكانه التخلي عن هذا المبدأ، أن يستنجد، بصَلَف، بالفاهمة العاميّة على أن يحاول أدلة دغمائية جديدة (وهو استنجاد يبيّن أن قضية العقل مدعاة للشبهة).

لكن، إذا كانت القضية، التي يجب أن يثبتها الدليل، زعماً للعقل المحض، وإذا كنتُ أريد، إلى ذلك، الخروج بواسطة مجرد أفكار، من أفاهيمي التجريبية، فسيكون من الضروري جداً بالأحرى، أن يتضمن الدليل تبريراً لمثل خطوة التأليف تلك (على افتراض أنه ممكن) كشرط ضروري لقوته التدليلية. وعليه، فإن الدليل المزعوم على بساطة طبيعة جوهرنا المفكِّر بناء على وحدة الإبصار، ومهما بدا محتملاً، يثير صعوبة لا يمكن اخفاؤها. وهي: بما أن البساطة المطلقة ليست أفهوماً يمكن أن نصله بلا توسط بإدراك، بل يجب أن تكون مستنتجة فقط كفكرة، فإنه من الممتنع إطلاقاً أن نرى كيف يجب على مجرد الوعي الذي هو متضمَّن، أو يمكنه على الأقل أن يكون متضمناً، في كل تفكير، وعلى الرغم من أنه مجرد تصور بسيط، أن يؤدي بي إلى الوعي والمعرفة بشيء يمكن للتفكير وحده أن يكون متضمَّناً فيه. إذ لو تصورت قوة جسمي متحرّكاً، لكان بالنسبة إلي، وعلى هذا النحو، وحدة مطلقة، ولكان تصوّري عنه تصوّراً بسيطاً؛ ولكان يمكنني أن أعبِّر عن هذه القوة أيضاً بحركة نقطة، لأن حجم الجسم غير مهم هنا، ولكان يمكن تصوره من دون إنقاص القوة، صغيراً قدر ما نشاء، بل مركَّزاً نوعاً من التركيز في نقطة. لكن، إذا لم أُعْطَ سوى قوة الجسم المحركة، فإنه لا يمكن لي أن استنتج، من كون تصوّره مجرداً من كل كمّ ومضمون مكاني، ومن كونه بسيطاً بالتالي، أنه يمكن تصوره كجوهر بسيط. ومن ذلك بالذات اكشف عن مغالطة(*)، أي اكشف عنها من أن البسيط في التجريد متميز كلياً عن

(*) في الدليل المزعوم على بساطة النفس (م. و).

البسيط في الموضوع، ومن أن الـ ((أنـا)) الذي لا يتضمّن بـالمعنى الأول أيّ تنـوع في ذاتـه، قـد يكون، بالمعنى الثاني حيث يَعْني النفس بالذات، أفهوماً كثير التعقيد، أعني أن ينطوي ويدل على كثير من الأشياء تحتـه. لكنْ، كي نقمع سلفـاً هذه المغـالطة (لأنـه من دون مثل هـذا التخمين المسبق لن يُشك قط بقيمة الدليل) يجب أن يكون لدينـا بالضرورة محـكّ دائم لإمكان مثـل هذه القضايا التأليفية التي يجب أن تُثْبِت اكثر مما يمكن للتجربة أنْ تعطي. ويقوم هذا المحك في أنّ لا نطبق الدليل على المحمول المرغوب فيه مباشرة بل بتـوسط مبدإ إمكـان مدّ أفهـومنا المعـطى قبلياً حتى الافكار وتحقيقها. فإذا ما احترزْنا هذا الاحتراز، وإذا بدأنا، حتى قبل البحث عن الدليل، بأن نتساءل بتأنٍّ، لنرى كيف، وعلى أيّ رجاء، يمكن أن نتوقع مثل هذا التوسع بواسطة العقـل المحض، ومن أين نريد في مثل هذه الحالة، أن نستمد تلك الرؤى التي لا يمكن أن تـوسَّع بنـاء على أفاهيم، ولا أن تستبق بالنظر إلى التجربة الممكنة، فإننا سنوفِّر على أنفسنـا كثيراً من الجهـود المضنية والعقيمة أيضاً، ذلك لأننا لن نعود ننسب إلى العقل ما يفوق بوضوح قدرته أو بالأحـرى لأننا سنُخضِع، لانضباط الاعتدال، هذه المَلَكة التي لا تـرضى بأن نضيّق عليهـا عندمـا تستحوذ عليها الرغبة في التوسع الاعتباري.

فـالقاعـدة **الأولى** هي اذن أن لا نجرِّب أي دليـل ترسنـدالي من دون أن نفكـره أولاً، ومن دون أن نبينّ لأنفسنا، مشروعية المصدر الذي سنستمد منـه المبادىء التي نـزمع تـأسيس الدليـل عليها، وبأي حق يمكن أن نتوقع منها حسن العاقبـة للاستـدلالات. فإنْ كـانت مبادىء للفـاهمة (مبدأ السببية) فباطلاً ما نسعى إلى أن نبلغ بواسطتها أفكار العقل المحض، لأن لامصـداقية لهـا إلا بصدد موضوعات تجربة ممكنة. وإنْ كانت مبادىء مستمدّة من العقل المحض، فإنّ كل جهد سيـذهب سدى أيضـاً؛ فللعقل مثـل هذه المبـادىء بالـطبع إلا أنها كلهـا ديـالكتيكيـة كمبـادىء موضوعية، ولا يمكنها أن تصدق إلا كمبادىء تنظيمية لاستعمال التجربة المترابـطة سِسْتاميّـاً. فإن قُدِّمت مثل هذه المبادىء المزعومـة، فعارضـوا الاقتناع الخاطىء بـ non liquet[*] يصدره حكمكم الناضح؛ فعلى الرغم من أن ذلك لا يمكِّنكم بعد من أن تخرقوا وهْمه، فإنّ لـديكم كامـل الحقّ، مع ذلك، بأن تطالبوا بتقديم تسويغ للمبـادىء المستعملة، الأمر الـذي لن يعطى قط إذا كـانت هذه المبادىء مستمدة من مجرد العقل. وهكذا، لن تكونوا بحـاجة قـط إلـى تحمل عبء تـوسيع كـل تـراءٍ عـارٍ من الاسـاس، وتهفيتـه؛ إلا أنـه يمكنكم أن تحيلوا، دفعـة واحـدة وجُمْلة، كـل ديالكتيكٍ لا تُستنفَد حِيَلُه، أمام محكمة عقلٍ نقديّ يتطلب قوانين.

والميزة **الثانية** للأدلـة الترسنـدالية هـو أنه لا يمكن أن يـوجد سـوى دليل واحـد لكل قضيـة ترسندالية. فعندما يكون عليَّ أن أستدل، لا بناءً على أفـاهيم، بل، بنـاءً على الحـدس المتناسب مع أفهوم، وسواءً كـان حدساً محضاً كما في الرياضة أم حدساً أمبِيريـاً كما في علم الـطبيعة، فـإنّ الحـدس الموضـوع في الأساس، سيعـطيني مادة متنـوعة لأحكـام تأليفيـة يمكن أن أقْرِنها بـطرق مختلفة، وسيمكنني أن أنطلق من أكثر من نقطة، لأنـه يمكنني أن أصل إلى القضيـة نفسها بـطرق مختلفة.

(*) لا يجوز.

لكن القضية الترسندالية تنطلق من أفهوم واحد وحسب، وتنص على الشرط التأليفي لإمكان الموضوع، وفقاً لهذا الأفهوم. فلا يمكن للدليل إذن إلا أن يكون وحيداً، لأنه خارج هذا الأفهوم لا يوجد شيء به يمكن أن يتعين الموضوع، ولأنّ الدليل بالتالي لا يمكنه أن يتضمن أكثر من تعيين موضوع بعامّة، وفقاً لهذا الأفهوم الذي هو أيضاً وحيد. وكنّا في التحليلات الترسندالية مثلاً، قد حصّلنا هذا المبدأ:) «كل ما يَحْصل فَلَهُ سبب» من الشرط الوحيد للإمكان الموضوعي لأفهوم ((ما يحصل بعامة))؛ أعني، إنّ تعيين حدثٍ في الزمان، وبالتالي إن هذا الحدث كمنتمٍ إلى التجربة، سيكون ممتنعاًإن لم يكن خاضعاً لقاعدة دينامية من هذا النوع. والحال إنّ هذا الدليل أيضاً هو الوحيد الممكن، ذلك أنّ للحدث المتصور مصداقية موضوعية، أعني حقيقة، فقط لأن موضوعاً يتعيّن للأفهوم بواسطة قانون السببية. وصحيح أنهم قد جربوا أدّلة أخرى على هذا المبدأ إنطلاقاً من الحدوث مثلاً، إلا أنّه، حين نسلّط على هذا الدليل كلّ الاضواء، لا يمكن أن نجد أيّ علامة مميزة للحدوث سوى كوْن الشيء يحدث، أعني سوى وجود الموضوع الذي يسبقه لاوجوده، وهكذا نعود أبداً إلى الدليل نفسه. وعندما يدور الكلام على إثبات هذه القضية: «إن كلّ ما يفكر هو بسيط» فإننا لا نتوقف عند متنوِّع التفكير، بل ننظر فقط إلى أفهوم الـ ((أنا)) الذي هو بسيط، والذي يتّصل كل تفكير به. والأمر نفسه بالنسبة الى الدليل الترسندالي على وجود الله؛ فهو يستند فقط إلى إمكان تعاكس أفهوميّ أكثر الكائنات واقعية والكائن الضروري، ولا يمكن أن يحاوَل بطريقة أخرى.

وهذه الملاحظة الوقائية تختصر كثيراً نقد المزاعم العقلية. فحيث يقوم العقل بمهمّته بمجرد أفاهيم، لا يوجد سوى دليل وحيد ممكن، هذا إن وُجدَ دليل واحد ممكن. وعليه، عندما نرى الدغمائي يتقدم بعشرة أدلة، فإنه يمكننا أن نكون على ثقة بأنّ ليس لديه أيّ دليل. لأنه لو كان لديه واحد يدلّل بوجوب (كما يجب أن يكون ذلك في أمور العقل المحض) فأيّ حاجة به إلى الأدلة الأخرى. ومقصده هو كمقصد المحامي في المحكمة، أن يكون لديه حجة لهذا وحجة لذاك، أعني أن يحوّل لصالحه ضعف الحكام الذين من دون أن يتعمقوا في المسألة، ولكي يتخلصوا بأسرع ما يمكن منها، يلتقطون أول شيء يثير انتباههم ويقررون وفقاً له.

والقاعدة الثالثة الخاصة بالعقل المحض عندما يخضع للانضباط، بالنظر إلى الأدلة الترسندالية، هو أن على أدلته أن لا تكون قط إنّية بل لِمِّيّة دائماً. فالبرهان المباشر أو اللِمِّيّ في كلّ ضرب معرفي، هو ذاك الذي يربط معاً الاقتناع بالحقيقة ورؤية مصادر هذه الحقيقة، والدليل الإنّي على العكس يمكنه أن يولّد اليقين، لكنْ لا يولّد فهم الحقيقة من وجهة نظر ترابطها بأسس إمكانها. وعليه، فإن الأدلة الأخيرة هي ملجأ عند اللزوم اكثر منها طريقة تُلبّي كل مقاصد العقل. إلا أن لها من حيث البداهة أفضلية على الأدلة المباشرة في أن التناقض يحمل إلى التصور إيضاحاً أكبر دائماً من الذي يحمله أفضل الاقتران، ويقترب بذلك أكثر منه من حدسية البرهان.

والسبب الخاص الذي يجعلنا نستخدم الادلة الإنّية في مختلف العلوم هو هذا: عندما تكون المبادىء، التي يجب أن نستمد منها معرفة معينة، متنوعة جداً أو مخفية عميقاً جداً، فإننا نبحث

عما إذا كان يمكننا أن نبلغ تلك المعرفة بالنتائج. والحال إن الـ modus ponens(*) الذي يقوم في الاستدلال على حقيقة معرفة من حقيقة نتائجها لا يُسمح به إلا إذا كانت كل نتائجه الممكنة صحيحة، إذ لن يكون هناك سوى مبدأ وحيد ممكن، وسيكون بالتالي المبدأ الصحيح أيضاً. فلا تصلح هذه الطريقة للاستعمال، لأن رؤية كل النتائج الممكنة لقضية مسلّم بها، هو فوق طاقتنا. لكننا نستخدم مع ذلك هذه الطريقة مع بعض التحفظ بالطبع، عندما يكون المطلوب إثبات شيء كفرض وحسب، كي نستدل استناداً، إلى قياس التمثيل هذا: إذا كانت كل النتائج التي بحثنا عنها تتفق مع المبدأ المسلّم به، فإن كل النتائج الاخرى الممكنة ستتفق معه أيضاً. ولذا فإنه لا يمكن لفرْض يفرض عن هذه الطريق أن يتحول ذات مرة إلى حقيقة مبرهنة. وعلى العكس، فإن modus tollens(*) الاستدلالات التي تستدل من النتائج على المبادىء تدلّل لا بطريقة صارمة كلياً وحسب، بل أيضاً بسهولة قصوى. إذْ يكفي أن يكون بالامكان استخراج نتيجة خاطئة واحدة من قضية حتى تكون هذه القضية خاطئة. وبدل أن نطالع في الدليل اللِمِيّ كامل سلسلة المبادىء التي يمكن أن توصل إلى حقيقة معرفة بواسطة الرؤية التامة لامكانها، لو كان بالامكان أن نعثر على نتيجة خاطئة واحدة من بين كل النتائج عن الضد، لكان هذا الضد خاطئاً أيضاً. ولكانت المعرفة التي كان علينا اثباتها صحيحة بالتالي.

لكن، لا يمكن أنْ يسمح بالدليل الإنّي إلّا في العلوم التي يَمْتنع فيها استبدال الموضوعي بذاتيّ تصوّراتنا، أعني استبدال معرفة ما هو في الموضوع. لكن، حيث يسود هذا الاستبدال يجب غالباً، إما أن يناقض ضدٌّ قضيةٍ معينة شروط الفكر الذاتية وحسبْ ولا يناقض الموضوع، وإما أن لا تتناقض القضيتان إلا بناءً على شرط ذاتي محسوب، خطأً، بمثابة شرط موضوعي، فيمكن للقضيتينْ أن تكونا خاطئتينْ لأن الشرط خاطىء، من دون أن يكون بالامكان أن نستدل من خطأ الواحدة على صحّة الأخرى.

وفي الرياضيات، هذه الحيلة ممتنعة؛ ولذا فإن الادلة الإنّية تجد محلها الصحيح فيها. وفي علوم الطبيعة، حيث كل شيء يتأسس على حدوس أمپيرية، يمكن أن نحتاط لهذه الحيلة بالطبع بعدد كبير من الملاحظات المقترنة، إلا أن هذا الدليل هو في الغالب من دون معنى هنا بالذات. أما المحاولات الترسندالية للعقل المحض فقد صُنعت كلها في الوسط الخاص بالذاتي الديالكتيكي، أعني في الذاتيّ، الذي يَمْثُل بل يفرض نفسه على العقل في مقدّماته بوصفه موضوعياً. والحال إنه لا يمكن أن يكون من المسموح به هنا، وفيما يخص القضايا التأليفية، أن نسوّغ مزاعمنا بتهفيت الضدّ. إذْ، إما أنْ لا يكون هذا التهفيت سوى مجرّد تصور لتنازع الرأي المضاد مع الشروط الذاتية التي تسمح لعقلنا بالاستيعاب، الأمر الذي لا يقدّم أي سبب لرفض الشيء نفسه (ومثلاً، إن الضرورة اللامشروطة في وجود كائن لا يمكن أن نستوعبها قط، وإن هذا الامتناع بالتالي يضاد بحق، ذاتياً كل دليل نظري على كائن ضروري أسمى، لكنه يضاد،

(*) حال الوضْع.

(*) حال رفْع (= إبطال).

خطأ، إمكان مثل هذا الكائن الأصلي في ذاته) وإما أنّ الفريقين المنخدعين بالترائي الديالكتيكي سواء في ذلك الفريق الذي يثبت كما الفريق الذي ينكر، يتخذان كأساس، أفهوماً مستحيلاً عن موضوع، وعندها تطبق القاعدة: Non entis mulla sunt praedicata(*)، أعني، إن ما نُثْبتُهُ أو ننفيه عن الموضوع هو مغلوط على السواء، وإنه لا يمكن أن نصل، إنّياً، بتهفيت الضدّ، إلى معرفة الحقيقة. وعلى سبيل المثال، لو افترضنا أن العالم الحسي معطى في ذاته من حيث جملته، فإنه من الخطأ القول: يجب أن يكون إما لامتناهياً في المكان، وإما متناهياً محدوداً، لسبب بسيط هو أن الاحتمالين خاطئان. ذلك أن الظاهرات (كمجرد تصورات) ستكون مع ذلك معطاة في ذاتها (كأشياء) وهو أمر مستحيل؛ ولا تناهي هذا الكل المتخيَّل سيكون بالطبع لا مشروطاً، إلا أنه سيكون (لأن كل شيء مشروط في الظاهرات) في تناقض مع التعينّ الكمي اللامشروط المفترض، مع ذلك، في الأفهوم.

والدليل الإنّي هو أيضاً السراب الحقيقي الذي نخدع به دائماً أولئك الذين يُعجبون بمتانة المتعقّلين الدغمائيين، وهو نوعاً ما البَطَل الذي يريد أن يُثْبت شرف الفريق الذي اعتنقه وحقّه الذي لا ينكر، بانخراطه في العراك مع كل من يشاء أن يشكّ به، على الرغم من أن هذا الإطناب لا يُثبت أيّ شيء لصالح القضية، بل لا يفعل سوى أنْ يُظهر قوة الأعداء المتبادلة، بل، وللحق، قوة المعتدي وحده. وغالباً ما يجد المشاهدون في رؤية كل واحد، حيناً غالباً، وحيناً مغلوباً، فرصةً للشك ريْبياً بموضوع النزاع نفسه، إلا أنه لا سبب لديهم لذلك، ويكفي أن نصرخ بهم: non defonsoribus istis tempus eget(**)، وعلى كل واحد أن يثبت قضيته بواسطة دليل مشروع بالتسويغ الترسندالي لصالحه. لأنه إذاكان الخصم يستند إلى مبادىء ذاتية، فإنه من السهل بالطبع على الدغمائي أنْ يهفّته، لكن من دون أن يحقّق أي ربح من ذلك، لأنه في العادة متعلق مثله بأسباب الحكم الذاتية، ويمكن أن يُتهم بالطريقة نفسها التي أتهم بها خصمه. لكن، إذا نهج الفريقان بطريقة مباشرة تماماً، فإما أن يلاحظا تلقائياً صعوبة، بل استحالة العثور على المستند الذي يدعم مزاعمهما، وينتهي بهما الأمر إلى مجرد الابتذال، وإما أن يكشف النقد بسهولة الترائي الدغمائي ويُلزم العقل المحض بالتخلي عن ادّعاءاته المغالية في الاستعمال الاعتباري، بالانكفاء إلى حدود أرضه الخاصة، أعني حدود المبادىء العملية.

(*) اللا ـ كائن لا يُحْمَل عليه.

(**) والآن، لا مُنافَحة.

الباب الثاني
«قانون» العقل المحض

من المذلّ للعقل البشري أن لا يصل إلى شيء في استعماله المحض؛ بَلْهَ أن يكون بحاجة إلى انضباط لقمع انحرافاته ووقايته من الأوهام الناجمة عنها. لكن، هناك ما يرفعه بالمقابل ويعطيه الثقة بنفسه، وهو أنه يمكنه، ويجب عليه أن يمارس هذا الانضباط بنفسه من دون أن يسمح بأيّ رقابة فوقه. أضفْ إلى ذلك، أن الحدود التي يُرغم على وضعها لاستعماله الاعتباري تحد، في الوقت نفسه، من الادعاءات الماحكة لأي خصم كان، ويمكنه بالتالي أن يضع، في مأمن من كل الهجمات، كل ما يمكن أن يتبقّى من متطلّباته التي كانت مَغالية في السابق. فالفائدة العظمى، وربما الوحيدة لأيِّ فلسفة للعقل المحض هي إذنْ، فائدة سلبية وحسب، بمعنى أنّ هذه الفلسفة لن تكون أورغانوناً يصلح لتوسيع معارفنا، بل انضباط يصلح لتعيين حدودها، وبدل أن تكشف الحقيقة، فإن فضلها المتواضع سيكون في الاحتراز من الاغلاط.

إلا أنه يجب أن يكون، في مكان ما، مصدر للمعارف الايجابية التي تنتمي إلى مجال العقل المحض التي قد لا تكون مناسبة للغلط إلا بفعل سوء الفهم، في حين أنها تشكّل في الواقع هدف حماسة للعقل. وإلا إلام سننسب رغبته الجامحة في إيجاد موطىء قدم ثابت كلياً في مكان ما خارج حدود التجربة. فهو يستشعر الموضوعات التي تثير عنده اهتماماً كبيراً، ويَسْلُك طريق الاعتبار المجرد لكي يقترب منها، لكنها تهرب من أمامه. ولربما يمكن أن نأمل له حظّاً أفضل في الطريق الوحيد الباقي له، أعني طريق الاستعمال العملي.

وأفهم بـ«قانون»، مجمل المبادىء القبلية لاستعمال قدرات معرفية، معيّنة بعامة، استعمالاً مشروعاً. فالمنطق العام في قسمه التحليلي هو «قانون» للفاهمة وللعقل بعامة، انما من حيث الصورة وحسب، لأنه يتجرّد من كل مضمون، اما التحليلات الترسندالية فهي «قانون» **الفاهمة** المحضة، لأنها الوحيدة القادرة على معارف تأليفية قبلية حقيقية. لكن حيث لا إمكان لأي

استعمال مشروع لملكة معرفية، لا «قانون». والحال، وحسب كل الأدلة التي قدمت حتى الآن، إن كل معرفة تأليفية للعقل المحض في استعماله الاعتباري هي ممتنعة كلياً. فليس هناك إذن من «قانون» للاستعمال الاعتباري للعقل (لأن هذا الاستعمال هو ديالكتيكي من صوب إلى صوب) بل إن كل منطق ترسندالي ليس في هذا الصدد سوى انضباط. وبالتالي، إنْ كان هناك من استعمال مشروع للعقل المحض، وكان يجب أن يكون له أيضاً في هذه الحالة «قانون»، فإن هذا القانون سيخصّ الاستعمال العملي للعقل، وليس استعماله الإعتباري وذاك ما سنبحث عنه الآن.

الفصل الأول

في الغاية الأخيرة للإستعمال المحض لعقلنا

يندفع العقل بميل من طبيعته إلى تخطي الاستعمال التجريبي كي يغامر باستعماله المحض بواسطة مجرد أفكار، فلا يجد الراحة إلا عندما تنقفل دائرته على ((كل)) سستامي قائم بذاته. لكن، هل يتأسس هذا الميْل على غرضه الاعتباري فقط، أم يتأسس بالأحرى على غرضه العملي وحسب؟

أريد الآن أن أُهْمِل، جانباً، النجاح الذي يمكن أن يحرزه العقل من الوجهة الاعتبارية، ولن أهتم إلا بالمشكلات التي حلّها يشكّل غايته الاخيرة، سواءً كان بإمكانه أن يبلغها أم لا، وهي غاية ليس للغايات الأخرى، بالنظر اليها، من قيمة سوى قيمتها كمجرد وسائل. وهذه الغايات السامية وفقاً لطبيعة العقل، يجب أن يكون لها وحدتها كي تساعد، مجتمعةً، على تقدم غرض البشرية الذي لا ينساق تحت أي غرض آخر أعلى.

والمقصد النهائي الذي، يؤدي إليه في النهاية، اعتبار العقل في استعماله الترسندالي يخص موضوعات ثلاثة: حريّة الارادة، وخلود النفس، ووجود الله. وبالنظر إلى هذه الثلاثة مجتمعة، ليس غرض العقل محض الاعتباري سوى غرض ضعيف جداً. وسعياً إليه، كان العقل يحاول بصعوبة القيام بعمل مرهق، ويواجه من العوائق بقدر ما يواجه البحث الترسندالي، لأنه لم يكن بامكانه أن يستمد من كل الاكتشافات التي يمكن أن تحصل بهذا الصدد أيّ استعمال يدلل على فائدته، عياناً، أعني في دراسة الطبيعة. وقد تكون الارادة حرّة لكنّ ذلك يمكن أن لا يخصّ سوى العِلّة المعقولة لإرادتنا؛ ذلك أنه فيما يخص الظاهرات التي بها تتجلى الارادة، أعني الأفعال، يوجد شعار أساسي لا يُنتهك، ومن دونه لا يمكننا أن نستعمل عقلنا أيّ استعمال أمپيري، شعار يجعل من الواجب علينا أن لا نفسرّها قط إلّا كما نفسرّ سائر ظاهرات الطبيعة، أعني، وفقاً لقوانينها الثابتة. ولنفترضْ من جهة أخرى أنه يمكن لنا ان نرى الطبيعة الروحية لنفسنا (ومعها خلودها) فلن يكون بوسعنا مع ذلك أن نحسب حسابها، كمبدأ تفسيري لا بالنظر إلى ظاهرات

الحياة، ولا بالنظر إلى الطبيعة الخاصة للحال المقبلة، لأن أفهومنا عن الطبيعة اللاجسمية هو سالب وحسب، ولا يوسّع في أي شيء معرفتنا، لأن لا مادة له يمكن أن تُستَمدُّ منها من النتائج إلا تلك التي يمكن أن نحسبها فقط بمثابة خرافات، لا يمكن أن تُبيحها الفلسفة. ومن جهة ثالثة، حتى عندما يمكن لوجود عقل أسمى أن يدلّل، فإنه سيمكننا بالطبع أن نجعل به الغائية، في ترتيب العالم بعامة وفي نظامه، مفهومةً، إلا أن ذلك لا يخوّلنا قط أنْ نشتق منه أيّ ترتيب، ولا أيّ نظام خاص، ولا أن نستنتجهما بجرأة حيث لا ندركهما. لأنّ ثمة قاعدة ضرورية لاستعمال العقل الاعتباري، وهي أن لا نهمل الاسباب الطبيعية، وأن لا نترك ما يمكن أن نتعلّمه بالتجربة كي نشتق، ما لا نعرفه، مما يتخطى إطلاقاً كل معرفتنا. وبكلمة، تبقى هذه القضايا الثلاث مفارِقة أبداً بالنسبة إلى العقل الاعتباري، وليس لها قطّ أي استعمال مُحايث، أعني يصدق بالنسبة إلى موضوعات التجربة وبالتالي يفيدنا بطريقة من الطرق، بل إنها إذا ما نُظر إليها في ذاتها، جهودٌ ضائعة كليّاً، ومُضْنِية لعقلنا إلى أقصى درجة، علاوة على ذلك.

وعليه، إذا لم تكن هذه القضايا الجذرية الثلاث لازمة لنا البتّة من أجل أن نعلم، وكان عقلنا مع ذلك يوصي بها بإلحاح؛ فإن أهميّتها يجب أنْ تعود أصلاً إلى العملي وحده.

عمليّ كل ما هو بحرّية. لكنْ، إذا كانت شروط ممارسة إرادتنا الحرّة أمْبيرية، فإنه لا يمكن أن يكون للعقل سوى استعمال تنظيمي فيها، وليس بوسعه أن يُستخدم إلاّ للقيام بوحدة القوانين الامپيرية. وعلى سبيل المثال، يُشكّل اتحاد جميع الغايات التي تعينها ميولنا في غاية واحدة: **السعادة**، واتفاق الوسائل من أجل بلوغها، يشكلان في تعليم الفطنة، كلّ عمل العقل الذي لا يمكن أن يُعطي في هذا الصدد سوى قوانين برغماتية لسلوكنا الحرّ، صالحةٍ لبلوغ الغايات التي تشير علينا بها الحواس، إنما ليس قوانين محضة متعينة قبلياً تماماً. وعلى العكس، إن القوانين العملية المحضة التي يُعطي العقل غايتها قبلياً تماماً، والتي لا تأمر بشكل مشروط أمپيرياً بل بشكل مطلق، ستكون من إنتاج العقل المحض. والحال إن مثل هذه القوانين هي قوانين خُلُقيّة، وهي تنتمي وحدها إلى الإستعمال العملي للعقل المحض، وتسمح بـ «قانون».

فكلّ سعي العقل إذن في العمل، الذي يمكن أن نسمّية فلسفه محضة، يتّجه في الواقع نحو المشكلات الثلاث المذكورة وحسب. لكنّ لهذه بدورها، غايةً أبعد، أعني ما يجب عمله، إذا كانت الارادة حرّة، وإذا كان الله، وكانت حياة مقبلة. لكن بما أنّ الكلام يدور هنا على سلوكنا بالنسبة إلى الغاية الأسمى، فإن المقصد الأخير للطبيعة الحكيمة والمدبِّرة في تنظيم عقلنا لا يسعى إلا إلى ما هو خلقي.

لكن، بما أننا بصدد موضوع خارج عن الفلسفة الترسندالية[1]، «فإنه ينبغي علينا أن نحتاط

(1) كل الأفاهيم العملية تعود إلى موضوعات الرضى أو الكره، أعني اللذة أو الألم، وبالتالي وعلى الأقل بطريقة غير مباشرة إلى موضوعات شعورنا. لكن، بما أن الشعور ليس ملكة تصورية للأشياء، بل يوجد خارج الملكة المعرفية في جملتها، فإن عناصر احكامنا من حيث تتصل باللذة والألم وبالتالي بالأحكام العملية، لا =

كثيراً كي لا نضيع في السرد، وكي لا نكسر وحدة السستام، ويلزمنا من جهة أخرى، الكثير كي لا نُنقص شيئاً من الوضوح والاقناع بقولنا أقل مما يلزم عن هذه المادة الجديدة. وآمل أن أنجح في الحالتين بالبقاء أقرب ما يمكن من الترسْندالي، وبإهمالي جانباً كل ما يمكن أن يكون، فيه هنا، من سيْكولوجي، أعني من أمپيري.

ويجب أن نلاحظ أولاً أنني لن استخدم منذ الآن أفهوم الحرية إلا بالمعنى العملي، وأنني أهمل هنا جانباً، بعدِّه أمراً قد فرغ منه أعلاه، المعنى الترسندالي لهذا الأفهوم الذي لا يمكن أن يفترض أمپيرياً كمبدأ تفسيري للظاهرات، بل الذي هو في ذاته مُشكلة للعقل. ذلك أن الإرادة تكون **محض حيوانية** (arbitrium brutum) عندما لا يمكن أن تتعيّن إلا بدوافع حسية، أعني إنفعالياً. لكن الارادة التي يمكن أن تتعين بمعزل عن الدوافع الحسية وبالتالي بحوافز لا يمكن أن تتصور إلا بالعقل، تسمى إرادة حرّة (arbitrium liberum) وكل ما يترابط بها كمبدأ وكنتيجة يُدعى عملياً. ويمكن للحرية العملية أن تُثْبتُ بالتجربة. ذلك أن كل ما يجذب، أعني ما تنفعل به الحواس بلا توسط، ليس الوحيد الذي يعيّن الارادة الانسانية، بل لقد رأينا على العكس قدرة على التغلب، بواسطة تصوّرات ما هو نافع أو ضار وإن بطريقة أكثر بعداً، على الانطباعات المتولدة في ملكة الرغبة الحسية عندنا. والحال، إن تلك التفكرّات حول ما هو مرغوب فيه بالنظر إلى كل حالنا، أعني حول ما هو حسن ومفيد، تستند إلى العقل. فهو يعطي إذن أيضاً قوانين هي أوامر، أعني قوانين موضوعية للحرية تقول ما يجب أن يحصل على الرغم من أن ذلك قد لا يحصل أبداً، وتتميز بذلك عن قوانين الطبيعة التي لا تعالج إلا ما يحصل؛ ولذا تدعى أيضاً قوانين عملية.

لكنْ، الا يتعينَّ العقل نفسه، في أفعاله التي بها يصدر قوانين، بتأثيرات خارجية؟ وما يدعى حريّة بالنظر إلى النزوات الحسية، ألا يمكن أن يكون بدوره طبيعة بالنظر إلى علل فاعلة أرفع وأبعد؟. إن ذلك لا يَعْنينا بشيء فيما هو عملي، لأنّنا لا نفعل هنا سوى أن نسأل العقل بلا توسط أنْ يُملي السلوك، بل إنه سؤال محض نظري يمكن أن نتركه جانباً طالما أنّنا لا ننظر إلا إلى الفِعْل أو الترك. نَعْرف إذن الحرية العملية بالتجربة كسبب من الاسباب الطبيعية، أعني سببية للعقل في تعيين الارادة، في حين أنّ الحرية الترسندالية تتطلب استقلالاً لهذا العقل نفسه (من وجهة نظر سببية في بدء سلسلة من الظاهرات) بالنظر إلى كل الاسباب المعيِّنة للعالم الحسي، وأنها بهذا المعنى تبدو مضادة لقانون الطبيعة وبالتالي لكل تجربة ممكنة وأنها تبقى بالتالي مشكلة. لكن هذه المشكلة لا تنتمي إلى العقل في استعماله العملي؛ وليس علينا بالتالي، في «قانون» للعقل المحض أن نهتم إلا بسؤالين يتعلقان بالغرض العملي للعقل المحض. ويجب أن يكون قانون استعماله بالنظر إليهما ممكناً، وأعني هل هناك إلّه؟ وهل هناك حياة مقبلة؟ والسؤال عن

= تنتمي إلى مجمل الفلسفة الترسندالية التي لا شغل لها إلا مع المعارف القبلية المحضة(*).

(*) سيعدِّل كنط هذا الحكم فيما بعد، في نقد الحاكمة، حيث يحتفظ بتقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية، لكنه يضيف قسماً ثالثاً إلى النقد هو نقد حكم الشعور باللذة والألم، القائم هو الآخر على مبدأ قبلي (م. و).

الحريةالترسندالية يخصّ فقط العَلْم الاعتباري، ويمكن أن نهمله جانباً بوصفه سؤالاً حيادياً تماماً عندما يدور الكلام على العمليّ. وقد اعطينا حول ذلك إيضاحات كافية في نقيضة العقل المحض.

الفصل الثاني

في أمثلية الخير الأسمى كتعيين للغاية الأخيرة للعقل المحض

قادنا العقل في استعماله الاعتباري عبر حقل التجارب، وبما أنه لم يكن ليجد قط في هذا الحقل اكتفاءً تاماً، فقد جرّنا نحو الافكار الاعتبارية، وهذه بدورنا انتهت بإعادتنا إلى التجربة. فنحن قمنا إذن بمقصده بشكل نافع، هذا صحيح، إلاأنه لم يكن موافقاً قطّ لتوقّعنا. لكن، يبقى أمامنا، بعدُ، محاولة للقيام بها، وهي أن نبحث هل هناك من عقل محض أيضاً في الاستعمال العملي، وهل يقودنا في هذا الاستعمال إلى الأفكار التي تبلغ غايات العقل المحض السامية التي أشرنا إليها للتوّ؛ ثم ألا يمكنه أن يوافق معنا من وجهة نظر غَرَضه العملي على ما أنكره علينا إطلاقاً من وجهة نظر الغرض الاعتباري؟

كل غرض لعقلي (اعتبارياً كان أم عملياً) يتوحّد في الاسئلة الثلاثة التالية:

1 ـ ماذا يمكن أن أعلم؟

2 ـ ماذا عليّ أن أعمل؟

3 ـ ماذا يمكن لي أن آمل؟

والسؤال الأول هو محض نظري، وقد استنفدنا (وأنا فخور بذلك) كلّ الأجوبة الممكنة عن هذا السؤال، ووجدنا أخيراً الجواب الذي يجب على العقل أن يكتفي به والذي يجد فيه، بالاحرى عندما لا يهتم بما هو عملي، ما يرضيه؟ لكننا بقينا بعيدين عن غايتين كبيرتين، إليهما كان ينزع أصلاً كل جهد العقل المحض، كما لو أننا كنا منذ البداية قد رفضنا بداعي الكسل هذا العمل. فإذا كان الكلام يدور إذن على ما نعلم، فإنه من الأكيد والثابت أنّه لن يكون من نصيبنا حول هاتين المسألتين.

والسؤال الثاني هو محض عملي. وصحيح أنه يمكنه أن ينتمي بما هو كذلك إلى العقل المحض، إلا أنه ليس سؤالاً ترسندالياً، بل خلقياً ولا يمكنه أن يشغل بذاته نقدنا.

والسؤال الثالث: إن عملت ما يجب علي أن أعمل، فماذا يمكنني أن آمل عندئذ؟، هو عملي ونظري معاً من حيث إن العملي يؤدي كخيط هادٍ إلى حل المسألة النظرية، وعندما تذهب هذه

إلى أعلى بعد، إلى حل المسألة الاعتبارية. ذلك أن كلّ أمل يسعى إلى السعادة، وهو بـالنظر إلى العملي وإلى قانون الاخلاق بمثابة العَلْم أو القانون الطبيعي بالنـظر إلى معرفـة الاشياء النـظرية؛ فالأمل يؤدي في النهاية إلى هذه النتيجة: إن شيئاً ما يكون (ما يعـينّ الهدف الأخـير الممكن) لأن شيئاً مَا يجب أن يحصل؟ ويصل العَلم إلى هذه: إن شيئاً مـا يكون (مـا يفعل كسبب أعـلى) لأن شيئاً مّا يحصل.

والسعـادة هي اشباع كـل ميولنـا (سواء كـانت ممتدة من حيث تنـوعها أم مشتـدة من حيث درجتها، أم أيضاً مستمرة من حيث المدة). وأسمي قانونـاً براغـماتياً (قـاعدة للفـطنة)، القـانون العمـلي الذي حـافزُه السعـادة، أما ذاك الـذي لا حافـز له سـوى السعي إلى أن يكون جـديـراً بالسعادة، ، فأسميه إن وُجِـد ذات مرة، قانوناً خلقياً (قـانون الآداب). فـالأول ينصح بمـا يجب علينا أن نفعله إن شئنا أن نشارك بالسعـادة؟ والثاني يـأمر بـالطريقـة التي يجب علينا أن نتصرف بها كي نصير جديرين فقط بالسعادة. الأول يتأسس على مبادىء أمبيرية، لأنه لا يمكنني أن أعلم إلا بواسطة التجربة ما هي الميول التي تريد أن تُشبـع، وما هي الأسبـاب الطبيعيـة التي يمكن أن تقوم بهذا الإشباع. أما الثاني فيتجرد من الميول والوسـائل الـطبيعية لإشبـاعها، ولا يـرى إلا إلى حرية الكائن العاقل بعامـة، والشروط الضرورية التي بمـوجبها وحـدها تتفق الحـرية مـع الحُظْوة بالسعادة وفقـاً لمبادىء؟ ويمكنـه بالتـالي أن يستند عـلى الأقل إلى مجـرد أفكار للعقـل المحض وأن يُعْرَف قبلياً.

وأسلّم بأن هناك حقاً قوانـين خلقية محضـة تُعيِّن بشكـل قبلي تـامـاً (من دون أخـذ الحوافـز الامبيرية بالحسبان، أيْ حوافز السعادة) الفِعْلَ ـ والترك، أعني استعمال حرية كائن عاقل بعامة، وأسلم أنّ هذه القوانين تأمر بإطلاق (وليس فقط شرطياً بـافتراض غـايات أمبْـيرية أخـرى) وأنها بالتالي ضرورية من كلّ وجهات النظر. ويمكنني أنْ أفترض بحقّ هذه القضية مُستنداً لا إلى أدلّـة أشهر الاخلاقيـين وحسب، بل أيضـاً إلى الحكم الاخلاقي لكـلّ إنسان إذا كـان يريـد أنْ يُفكّر بوضوح مثل هذا القانون.

يتضمن العقـل المحض إذن، لا في استعمالـه الاعتباري بـالطبـع، بل في استعمـالٍ عمـلي معيّن، أعني في الاستعمال الخلقي، مبادىء لإمكان التجربة، أعني لأفعال يمكن أن توجـد، طبقاً لوصاياه الخلقية، في تاريخ الانسان. إذ، لما كان يأمر: هذه الأفعـال يجب أن تحصل، فـإنه يجب أن يكون بالامكان أيضاً حصولها ويجب بالتالي أن يكـون نوع خـاص من السستاميـة، عنيت من الوحدة الخلقية، ممكناً أيضاً. في حين أن الوحدة السستـامية للطبيعـة لم يكن بالإمكـان أن تَثْبُت وفقاً لمبادىء اعتبارية للعقل. لأنه إذا كان للعقل عليّة بالنظر إلى الحريّة بعامـة، فإنّـه ليس لديـه عليّة بالنظر إلى الطبيعة في مجملها؛ وإذا كان يمكن لمبادىء العقـل الخلقية أن تـولّد أفعـالاً حرّة، فإنه ليس بوسعها أن تولّد قوانين للطبيعة. فلمبادىء العقل المحض في استعمالها العملي، أعني في الاستعمال الخلقي، واقع موضوعي إذن.

وأسمّي العالم من حيث يكون مطابقاً لكلّ القوانـين الخلقية (من حيث يمكن أن يكـون تبعاً

لحرية الكائنات العاقلة، ومن حيث يجب أن يكون تبعاً للقوانين الضرورية للاخلاق) أسمّيه عالَماً خُلُقيّاً، وهو بهذا المعنى مفكَّر وحسب كعالَم معقول، لأننا نجرّده من كل شروط (غايات) الأخلاق، وحتى من كل العوائق التي تصادفها (من ضعف الطبيعة البشرية واختلاطها). فهو بهذا المعنى إذن مجرد فكرة، إلا أنه فكرة عملية يمكن ويجب أن يكون لها تأثير متحقّق على العالم الحسي من أجل جعله قدر الإمكان مطابقاً لهذه الفكرة. لفكرة العالم الخلقي إذن، واقع موضوعي لا كما لو أنها كانت تعود إلى موضوع حدس معقول (لا يمكننا قط أن نفكّر مثل هذا النوع) بل من حيث تعود إلى العالم الحسي، إنما كما إلى موضوع للعقل المحض في استعماله العملي، وكما إلى corpus mysticum(*) للكائنات العاقلة فيه، من حيث لإرادتهم الحرة في ذاتها، وفقاً لقوانين خلقية، وحدةٌ سستامية شاملة، مع ذاتها كما مع حريّة الآخرين.

ذاك هو إذن الجواب على السؤال الأول من سؤالَيْ العقل المحض فيما يخص الغَرَض العملي: **إفْعل ما يمكن أن يجعلك جديراً بأنْ تكون سعيداً**. والحال، إن السؤال الثاني هو: هل يمكن لي إنْ تصرّفت بحيث لا أكون غير جدير بالسعادة، أن آمل بأنه يمكنني أن أشارك فيها. وللإجابة على هذا السؤال، يجب أن نعلم ما إذا كانت مبادىء العقل المحض التي تُمْلي القانون قبلياً، تُقْرِنه أيضاً بالضرورة بهذا الأول.

أقول إذن: كما إن المبادىء الخُلُقية هي ضرورية حسب العقل في استعماله العملي، كذلك من الضروري حسب العقل في استعماله النظري أن نسلّم بأنّ لكل واحد أن يأمل بالسعادة بالضبط على قدر ما جعل نفسه جديراً بها بسلوكه، وبأن سستام الاخلاق هو بالتالي مربوط بلا انفكاك بسستام السعادة، إنما في فكرة العقل المحض وحسب.

والحال، إنه يمكننا أيضاً أن نُنكر مثل هذا السستام للسعادة المربوطة بنسبة طرْديّة مع الاخلاق، بوصفه ضرورياً في عالم معقول، أعني في العالم الخلقي الذي نجرد أفهومه من كل عوائق الاخلاق (من الميول)؛ لأن الحرية، تحفزها من جهة القوانين الخلقية وتكبحها من جهة أخرى، ستكون هي نفسها علّة السعادة الكلية، وبالتالي ستكون الكائنات العاقلة نفسها وبتوجيه من هذه المبادىء، صانعة نعيمها الخاص الدائم ونعيم الآخرين معاً. لكن سستام الاخلاق هذا الذي يكافىء نفسه بنفسه ليس سوى فكرة يستند تنفيذها إلى هذا الشرط: أن **يعمل كل واحد ما يجب**، أعني، أن تحصل كلّ أفعال الكائنات العاقلة كما لو أنها تتولّد من إرادة سامية تضم في ذاتها أو تحتها كل إرادة خصوصية. لكن، بما أنّ الإرغام الصادر عن القانون الخلقي يبقى صالحاً للاستعمال الخاص الذي يعمله كل واحد بإرادته حتى عندما لا يتصرّف الآخرون طبقاً لهذا القانون، فلا طبيعةُ أشياء العالم، ولا سببيةُ الافعال نفسها وعلاقتها بالاخلاق، تُعيِّن كيف تتناسب النتائج مع السعادة؛ والعقل إذ يتخذ الطبيعة وحدها كأساس لا يمكنه أن يتعرف إلى الربط الضروري، المذكور أعلاه، لأمل المرء بأن يكون سعيداً مع جهده

(*) جماعة سرية

المثابر لكي يصير جديراً بالسعادة؛ إلا أنه يمكنه أن يأمل ذلك فقط إذا طرح في الوقت نفسه **عقلاً أسمى** يأمر وفقاً للقوانين الخلقية، في الأساس كعلة للطبيعة.

وأسمي فكرة مثل هذا العقل الذي ترتبط فيه أكمل إرادة خلقياً بأسمى غبطة، والذي هو علة كل السعادة في العالم من حيث توزّع بالتناسب الطردي الدقيق مع الخلقية (بوصفها ما يجعل المرء جديراً بأن يكون سعيداً) أسميها **أمثل الخير الأسمى**. فلا يمكن للعقل المحض إذن أن يجد مبدأ الربط الضروري عملياً لعنصريّ الخير الأسمى المشتق، أعني لعنصريّ عالَم معقول أي خلقي، إلا في أمثل الخير الاسمى **الأصلي**. لكن، بما أنه يجب علينا بالضرورة أن نتصوّر أنفسنا كمنتمين بالعقل، إلى مثل هذا العالم، على الرغم من أن الحواس لا تقدِّم لنا سوى عالم من ظاهرات، فإنه يجب علينا أن نسلِّم أيضاً به كنتيجة لسلوكنا في العالم الحسي وكعالَم مقبل لنا لأن هذا العالم لا يقدِّم لنا مثل هذا الربط. فالله والحياة الآتية هما إذن وفقاً لمبادىء العقل إفتراضان لا ينفصلان عن الإرغام الذي يفرضه علينا.هذا العقل نفسه.

تشكل الخُلُقية في ذاتها سِسْتاماً، إلا أنّ ذلك لا يصح على السعادة إلا إذا كان توزيعها يتناسب طرديّاً بدقة مع الخلقية. والحال أن هذا التناسب ليس ممكناً إلا في العالم المعقول الخاضع لحكمة الخالق الذي خلقه ويحكمه. يرى العقل نفسه مرغماً إذن، إمّا على التسليم بمثل هذا الكائن وكذلك بالحياة في عالم يجب أن ننظر إليه كعالم مُقْبل، وإما على أن ينظر إلى القوانين الخلقية كخرافات باطلة، لأن النتيجة الضرورية، التي يُقرنها هو نفسه بهذه القوانين، ستتبدّد من دون ذلك الافتراض. وعليه، فإن كل واحد يرى إلى القوانين الخلقية بوصفها **أوامر**، الأمر الذي لا يمكن أن تكونه إنْ لم تُقرن بقواعدها نتائج مناسبة، وبالتالي إن لم تتضمّن **وعداً ووعيداً**. لكنّ هذا أيضاً لا يمكن أنْ تفعله إذا لم تكن مُقيمة في كائن ضروري كما في الخير الأسمى الذي وحده يجعل مثل هذه الوحدة الغائية ممكنة.

كان ليبنتس يسمي العالم، من حيث لا نرى فيه إلاّ إلى الكائنات العاقلة وترابطها وفقاً لقوانين أخلاقية ولحكم الخير الأسمى، **ملكوت النعمة**، ويميزه بذلك عن ملكوت الطبيعة، حيث تخضع هذه الكائنات لقوانين خلقية بالطبع إنما لا تتوقّع أي نتيجة لسلوكها سوى تلك التي تتّبع السياق الطبيعي للعالم الحسي. إنها إذن لفكرة ضرورية عملياً للعقل أنْ ينظر إلى نفسه بوصفه منتمياً إلى ملكوت النعمة حيث تنتظرنا كل السعادة؛ هذا إن لم نقلِّل بأنفسنا حصّتنا فيها، ونجعل أنفسنا غير جديرين بأن نكون سعداء.

وتسمّى القوانين العملية من حيث هي في الوقت نفسه أسباب ذاتية للعمل، أعني مبادىء ذاتية، تسمى **شعارات**. **ومحاكمة الخُلُقية**، بحسب نقائها ونتائجها، تجري وفقاً **لأفكار والتقيّد** بهذه القوانين وفقاً **لشعارات**.

ومن الضروري أن يكون كلّ نمطنا الحياتي منتظماً وفقاً لشعارات أخلاقية؛ إلا أنّه من الممتنع في الوقت نفسه أن يحصل هذا إذا لم يُقرِن العقلُ، بالقانون الأخلاقي الذي هو مجرد فكرة، علةً

فاعلة تعيّن وفقاً لسلوكنا إزاءه، حلاً متناسباً طردياً بدقة، إمّا في هذه الحياة وإمّا في حياة أخرى، مع أسمى غاياتنا. فمن دون الله، ومن دون عالم، غير مرئي الآن لنا إنما مأمول، لا يمكن للأفكار الخلقية العظيمة أن تكون إذن موضوع تحبيذ وإعجاب، بل لن تكون حوافز للنيّة والتنفيذ لأنها لا تحقّق الغاية الكلية المرسومة قبْلياً من قِبَل هذا العقل المحض نفسه، والضرورية. وهيهات أن تكون السعادة وحدها الخير الكامل لعقلنا. فهو لا يحبّذها (وأياً كانت قوة الميل نحوها) إن لم تكن مقترنة بما يجعلنا جديرين بأن نكون سعداء، أعني بالسلوك الأخلاقي الحسن. لكن من جهة أخرى، ليست الخلقية وحدها ومعها مجرد صفة أنْ نكون جديرين بالسعادة، الخير الكامل، ومن أين لهما أن يكونا كذلك؟. فحتى يكون الخير كاملاً، يجب أن يكون بإمكان ذاك الذي لم يتصرَّف بشكل يجعله غير جدير بالسعادة، أن يأمل بالمشاركة فيها. ولا يمكن للعقل، وحتى خارج كل مقصد خصوصي أنْ يحكم بخلاف ذلك عندما يضع نفسه، وبصرف النظر عن كل غرض خاص، محل الكائن الذي عليه أن يوزّع على الآخرين كل السعادة. لأن العنصرين في الفكرة العملية مربوطان ماهوياً، إنما من حيث يكون الاستعداد الخلقي ممكناً. لأن هذا الاستعداد لن يكون في هذه الحالة خلقياً، ولن يكون بالتالي جديراً قط بالسعادة التي لا تجد أمامها أي حصر سوى ذاك الذي يصدر عن لا خلقيتنا الخاصة.

تشكل السعادة اذن في تناسبها الطردي الدقيق مع خلقية الكائنات العاقلة التي بها تجعل هذه الكائنات نفسها جديرة بالسعادة، تشكل إذن وحدها الخير الأسمى للعالم الذي يجب علينا وجوباً مطلقاً أن نضع أنفسنا فيه وفقاً لوصايا العقل المحض إنما العملي، والذي ليس في الحقيقة سوى عالم معقول، لأن العالم المحسوس لا يَعِدُنا، بناءً على طبيعة الاشياء، بمثل هذه الوحدة السستامية للغايات، وعالم لا يمكن لواقعه أن يتأسس إلا على إفتراض خير أسمى أصلي. وهناك يؤسس العقل، القائم بذاته والمتمتّع بكل كفاية العلة السامية، ويسوس وينجز وفقاً لأكمل غائية، نظاماً للأشياء كليّاً، وإن كان مخفياً عنا عميقاً في العالم الحسي.

والحال، إنّ هذه الإلٰهيّات الاخلاقية، تمتاز عن الإلٰهيّات الاعتبارية بهذه الميزة الخاصة، وهي أنها تؤدي بنا حتماً إلى أفهوم كائن أول أوْحد وكلي الكمال وعاقل، وهو أفهوم لا تدلنا الإلهيات الاعتبارية عليه بناء على مبادىء موضوعية وليس بوسعها بالأحرى أن تقنعنا به. ذلك أننا لا نجد، لا في الالهيات الترسندالية، ولا في الالهيات الطبيعية، ومهما أوغل العقل بنا، أيَّ سبب جدِّي لعدم التسليم إلاّ بكائن أوحد يمكن أن نضعه فوق كل الاسباب الطبيعية، ولا بأي علة كافية كي نُخضع لها في الوقت نفسه هذه الاسباب من كل الجهات. وعلى العكس، عندما نرى، من وجهة نظر الوحدة الخلقية بوصفها قانوناً ضرورياً للعالم، إلى العلة الوحيدة التي يمكن أن تعطي لهذا القانون نتيجته التناسبية، وتعطيه بالتالي قوة مُرغِمة لنا، نرى أنها يجب أن تكون إرادة وحيدة وسامية تتضمن في ذاتها كل القوانين، إذ كيف ستوجد وحدة كاملة للغايات في إرادات متنوعة؟ ويجب أن تكون هذه الإرادة كلية القدرة؛ من أجل أن تكون كل الطبيعة وصلتها بالخلقية في العالم خاضعتين لها؛ وكليّة العلم، من أجل أن تعرف جوانية النوايا وقيمتها الخلقية؛ وكلية الحضور، من أجل أن تقدِّم دون توسّط العناية التي يتطلبها الخير الأسمى للعالم؛

وسرمدية، من أجل أن لا يختلّ الانسجام بين الطبيعة والحرية في أيّ وقت. . . إلخ.

لكن هذه الوحدة السستامية للغايات في عالَم العقـول هذا، الذي وإن كان لا يمكنـه بوصفـه مجرد طبيعة أن يسمّى سوى عالم محسوس، يمكنه مع ذلك بوصفه سستاماً للحرية أن يسمى عـالماً معقولاً، أعني خلقياً *(regnum gratiae)، هذه الوحـدة تؤدي حتماً إلى وحـدة غائيـة أيضاً لكـل الاشيـاء المؤلّفة لهـذا الكلّ الكبـير، ووحدة تتـطابق مع القـوانين الكليـة للطبيعـة، مثلما تتـطابق الـوحدة الأولى مـع قوانـين الاخلاق الكليـة والضرورية، وتـوحـد بـين العقـل العمـلي والعقـل النظري. ويجب أن نتصور العـالم بوصفـه صادراً عن فكـرة إذا كان يجب عليـه أن يتفق مع ذاك الاستعمال العقلي الذي من دونه ستتصرّف نحن بشكل غير جـدير بـالعقل، أعني مـع الاستعمال الخلقي الذي يستند استناداً مطلقاً إلى فكرة الخير الأسمى. وكل بحث في الـطبيعة يتلقى بـذلك توجيهاً تبعاً لصورة سستام للغايات، ويصير في توسّعه الاعلى إلهيات طبيعيـة. لكن هذه الأخـيرة إذ تنطلق من النظام الاخلاقي بوصفه وحدة مؤسسة على ماهيّة الحرية وليست قائمة عرضياً بنـاءً على أوامر خارجية، تعيـد غائيـة الطبيعـة إلى مبادىء يجب أن تكـون مربـوطة، ربـطاً لا ينفصم وقبْلياً، بالإمكان الجوّاني للاشياء وبالتالي بإلهيات ترسندالية تجعل من أمثليـة الكمال الانـطولوجي الاسمى مبـدأ للوحدة السستـامية صـالحاً لكـل ربط للاشيـاء بموجب قـوانـين الـطبيعـة الكليـة والضرورية، لأن لها جميعاً مصدرها في الضرورة المطلقة لكائن أول وأوحد.

فأيّ استعمال يمكننـا إذن أن نُقيم بفاهمتنـا حتى بالنـظر إلى التجربـة إذا لم نطرح عـلى أنفسنا غايات. لكنّ الغايات السامية هي غايات الاخلاق، وليس هناك من يعرفها سوى العقل. لكنْ، بهـذه الغايـات وبهدايتهـا، لا يمكننا أن نُقيم بعلم الـطبيعة نفسـه أيّ استعمال غـائي بالنـظر إلى المعرفةإذا لم تُبيِّن الطبيعة نفسها وحدة غائية؛ إذ من دون هذه الوحدة، لن يكـون لدينـا مدرسـة للعقل، وسنكون محـرومين من الثقـافة الصـادرة عن الموضـوعات، والتي ستقـدم مادةً لمثـل هذه الأفاهيم. والحال، إن الوحدة الغائية الأولى ضرورية وراسخة في ماهية الارادة نفسها، إذن يجب على الثانيـة التي تتضمن شرط تطبيق الأولى عيـاناً أن تكـون ضرورية هي الأخـرى، وبذلـك لا يكون السمو الترسندالي لمعرفتنا العقليـة سبباً بـل فقط مسبَّباً للغـائية العمليـة التي يفرضهـا علينا العقل المحض.

وعليه، فإننا نجد، في تاريخ العقل البشري، قبل أن تكون الافاهيم الاخلاقية قد تطهـرّت تطهراً كافيـاً وتعيّنت، وقبل أن تكون وحدة الغايات السستاميـة قد أُبصرت وفقـاً لهذه الأفـاهيم وبموجب أفاهيم ضرورية، نجد أن معرفة الطبيعة وثقافة العقل نفسها، البالغة درجة ملحوظة في كثير من العلوم الاخرى، قد امكن لها من جهة أن تُولِّدا مجرد أفاهيم فظّة وغامضة عن الألوهة، ومن جهة ثانية أن يتركـا الناس في لا مبـالاة مذهلة إزاء هـذه القضية بعـامة. وقـد جعلت بلورة متزايـدة للأفكار الاخلاقية ناتجة بالضرورة عن قانون ديننا الخُلُقي اللامتناهي النقاء، جعلت العقلَ أثْقب

(*) ملكوت النعمة.

حول هذا الموضوع، بالاهتمام الذي أرغمته على أن يبديه به، ومن دون أن تُساهم في ذلك لا معارف طبيعية أوسع ولا رؤى ترسندالية دقيقة (لأن هذه الرؤى كانت مفتقدة في كل زمان)، ومن دون ذلك تولّد أفهوم عن الطبيعة الإلهية، نحسبه الآن بمثابة الأفهوم الحقيقي، ليس لأن العقل الاعتباري قد اقنعنا بصحّته، بل لأنّه يتّسق تماماً مع المبادىء الاخلاقية للعقل. وعليه، فإنه إلى العقل وحده دائماً لكن إلى العقل المحض في مجرد استعماله العملي، انما يعود الفضل في أن نربط بغَرَضنا الأسمى معرفة لا يمكن لمجرّد الاعتبار سوى أن يغذّي سرابها من دون أن يتمكن من جعلها صالحة، وفي أن نجعل منها بذلك لا عقيدة مبرهنة بالطبع، بل إفتراض ضروري إطلاقاً في غاياته الأساسية.

لكن، عندما يصل العقل العملي إلى هذه النقطة السامية، أعْني إلى أفهوم كائن أصلي أوحد بوصفه الخير الاسمى، لا يمكنه أن يدّعي حقّ التصرّف كما لو أنه قد ارتفع فوق كل الشروط الأمپيرية لتطبيقه، وكما لو أنه قد وصل بضربة جناح إلى المعرفة اللامتوسطة بموضوعات جديدة، أعني لا يمكنه أن ينطلق من هذا الأفهوم ويشتق منه القوانين الخلقية نفسها. ذلك أن هذه القوانين بالضبط هي التي قادتنا ضرورتُها العملية الجوّانية إلى افتراض علّة قائمة بذاتها أو حاكم حكيم للعالم كيْ يعطي لهذه القوانين نتيجتها؛ فلا يمكننا بالتالي بعد هذا أن نرى إليها بدورها، بوصفها عرضية ومشتقة من مجرّد إرادة، وبخاصة من إرادة لا يكون لدينا عنها أيّ أفهوم إطلاقاً إنْ لم نكن قد تبيّناه وفقاً لهذه القوانين. فمهما كان للعقل العملي من حق ليقودنا بعيداً، فإننا لا نحسب أعمالنا إلزامية لأنها وصايا من الله، بل على العكس سننظر إليها كوصايا إلهية لأننا ملزمون بها جوّانياً. وسندرس الحرية في ضوء الوحدة الغائية بناء على مبادىء العقل؛ ولن نعتقد أننا نتطابق مع الإرادة الإلهية إلا إذا حسبنا قانون الاخلاق الذي يعلمناه العقل بطبيعة الاعمال نفسها، بمثابة قانون مقدس؛ ولا نعتقد أننا نخضع لهذا القانون إلاّ بالعمل لخير العالَم فينا وفي الآخرين. فليس للإلهيات الأخلاقية إذن سوى استعمال محايث، هو ذاك الاستعمال الذي يجعلنا نحقّق قِصْدتنا في هذا العالم بالتكيف مع سستام كل الغايات، لا أن نترك بدافع الحماس والشعْوذة، الخيط الهادي لعقل مشرّع أخلاقياً لحسن سلوكنا الحياتي، كي نُقرنه بلا توسط بفكرة الكائن الأسمى، مما سيعطي استعمالاً مفارقاً، بل استعمالاً شأنه شأن الاستعمال محض الإعتباري، يجب أن يُفْسِد ويُبْطِل غايات العقل الاخيرة.

الفصل الثالث

في الرأي والعلم والإيمان

التصديق حال تعرِض لفاهمتنا، قد تكون مستندة إلى أسباب موضوعية، إلا أنها تتطلب أيضاً أسباباً ذاتية في ذهن من يحكم. وعندما تكون صادقةً بالنسبة إلى كل واحد، فقط من حيث

يكون ذا عقل، فإن مبدأها يكون كافياً موضوعياً، ويسمى التصديق عندئذ إقناعاً. أما إذا كان مبدأها في القِوام الخاص للذات فقط، فيُسمى اقتناعاً.

والاقتناع هو مجرد تراءٍ، لأن مبدأ الحكم القائم فقط في الذات يحسب موضوعياً. وعليه، ليس لمثل هذا الحكم سوى مصداقية شخصية،والتصديق فيه لا يُتواصل. لكن الحقيقة تستند إلى الاتفاق مع الموضوع، وبالتالي فإن احكام كل فاهمة يجب أن تكون متّفقة بالنظر إلى هذا الموضوع *(consentientia uni tertio consentut inter se). والمحكّ الذي يصلح لمعرفة ما إذا كان التصديق هو إقناع أو مجرد اقتناع هو إذن خارجي: يقوم في إمكان تواصل التصديق ووجوده صالحاً لعقل كل إنسان؛ لأنه سيمكننا عندئذ أن نفترض أن سبب اتفاق كل الاحكام رغم اختلاف الذوات فيما بينها يستند إلى أساس مشترك، أعني إلى الموضوع الذي تتفق معه بالتالي كل الذوات مُثْبِتة، بذلك بالذات، حقيقة الحكم.

لا يمكن للإقتناع إذن أن يتميّز في الحقيقة عن الإقناع ذاتياً، لأن الذات تجد أمام ناظريها التصديق فقط كمجرد ظاهرة لذهنها الخاص؛ والتجريب الذي نقيمه بالاسباب الصادقة بالنسبة إلينا على فاهمة الآخر، كي نرى ما إذا كانت تولد على عقل غريب نفس الأثر الذي تولده على عقلنا، هو مع ذلك وسيلة تصلح على الرغم من أنها ذاتية محضة لا لتوليد الاقناع بالطبع، بل لاكتشاف مجرد المصداقية الشخصية للحكم، أعني لكي نكتشف فيه ما ليس سوى مجرد اقتناع.

وإذا كان بإمكاننا، بالاضافة إلى ذلك، أن نفسِّر الاسباب الذاتية للحكم التي نحسبها مبادىء موضوعية له، وأن نشرح بالتالي تصديقنا المخدوع بوصفه حدساً لذهننا من دون الحاجة في ذلك إلى قوام الموضوع، فإننا نعرّي عندئذ التراثي ولا نعود منخدعين به على الرغم من أنه يمكنه أبداً أن يُغْرينا حتى درجة معينة إذا كان السبب الذاتي لهذا التراثي معلّقاً بطبيعتنا.

ولا يمكنني أن أزْعم، أعني أنْ أُعلن الحكم بمثابة حكم يصدق لكل واحدة، إلا بما يولد الإقناع. ويمكنني أن احتفظ لنفسي باقتناعي إن كنت مرتاحاً إليه، لكن لا يمكنني، بل ينبغي أن لا أريد، أن أجعله مصدقاً خارجاً عنها.

والتصديق أو المصداقية الذاتية للاحكام، بالصلة مع الإقناع الذي يصدق موضوعياً في الوقت نفسه هو على المراتب الثلاث التالية: الرأي والايمان والعلم.. فالرأي هو تصديق يعي عدم كفايته ذاتياً وكذلك موضوعياً. وعندما لا يكون التصديق كافياً إلاّ ذاتياً، ويُعَدُّ في الوقت نفسه غير كاف موضوعياً يسمى إيماناً. وأخيراً عندما يكون كافياً ذاتياً وكذلك موضوعياً يسمى عِلْماً. والاكتفاء الذاتي يسمى إقناعاً (لي أنا) والإكتفاء الموضوعي يقيناً (لكلّ واحد). ولن أتوقف لتوضيح أفاهيم على مثل هذه السهولة من الفهم.

(*) الموافقان لثالث يتوافقان فيما بينهما

ولست مخولاً قط أن أرى من دون أن أعلم على الأقل شيئاً بواسطته يكون الحكم، محض الاحتمالي في ذاته، عائداً إلى الحقيقة باقتران هو، وإن كان غير تامّ، ليس اختراعاً اعتباطياً. ويجب أن يكون قانون مثل هذا الاقتران بالاضافة إلى ذلك يقينياً. ذلك أنه إن لم يكن لدي أيضاً رأي بالنظر إليه، فإنه لن يكون عندئذ سوى لهو مخيِّلة من دون أي صلة بالحقيقة. ولا يُسمح قط في الأحكام الصادرة عن العقل المحض بالرأي. لأنها ليست مستندة إلى مبادىء تجريبية، بل لأنه، حيث كل شيء هو ضروري، يجب أن يُعرف كل شيء قبلياً. ويتطلب مبدأ الاقتران الكلية والضرورة وبالتالي يقيناً تاماً؛ وإلا لما كان هناك ما يؤدي إلى الحقيقة. وكذلك من الخُلْف أن يبدي المرء رأياً في الرياضيات، بل يجب عليه أن يعلم أو أنْ يمتنع عن أيّ حكم. والأمر على النحو نفسه في مبادىء الاخلاق: يجب أن لا نجازف بعمل بناءً على مجرد الرأي أنّ الأمر مسموح به، بل يجب أن نعلمه.

وعلى العكس، في الاستعمال الترسندالي للعقل، الرأي هو في الحقيقة قليل جداً، لكن العَلْم كثير جداً. فلا يمكننا إذن أن نحكم هنا بقصد محض إعتباري، لأن أسس التصديق الذاتية، وتلك التي يمكن أن تحدث الإيمان لا تتمتّع بأيّ رصيد في المسائل الاعتبارية، أذ لا تصمد خالصة من كل معونة أمبيرية، ولا يمكنها أن تتواصل مع الآخرين بنفس الدرجة.

ومن الوجهة العملية وحدها وحسب، إنما يمكن أن يُدعى التصديق، غير الكافي نظرياً، إيماناً. والحال إن هذا المقصد العملي هو إما مقصد المهارة وإما مقصد الخلقية، وتعود الاولى إلى غايات اعتباطية وعرضية، أما الثانية فإلى غاية ضرورية إطلاقاً.

وعندما تُنشَد غاية، تكون شروط بلوغها ضرورية فَرْضاً، وتكون هذه الضرورة ذاتية، إلا أنها لا تكون كافية إلا نسبياً عندما لا أعرف قط أي شروط أخرى لبلوغ الغاية؛ لكنها تكون كافية إطلاقاً ولكل واحد عندما أعلم علم اليقين أنه لا يمكن لأحد أن يعرف شروطاً أخرى تؤدي إلى الغاية المنشودة. في الحالة الأولى يكون افتراضي مع تصديقي لشروط معينة، إيماناً عرضياً وحسب، لكن في الحالة الثانية يكون إيماناً ضرورياً. يجب على الطبيب أن يفعل شيئاً ما لمريض في خطر، لكنه لا يعرف المرض؛ فينظر إلى الظاهرات ويحكم، حيث لا يعلم شيئاً أفضل: إنها الحُمّى. فإيمانه حتى وفقاً لحكمِهِ الخاص هو عرضي وحسب؛ فقد كان يمكن لآخر أن يجد شيئاً آخر ربما. وأسمي الإيمان الذي من هذا النوع والذي يؤسس الاستخدام الحقيقي للوسائل من أجل أعمال معينة إيماناً پراغماتياً.

والمعيار العادي لمعرفة ما إذا كان ما يزعمه الواحد هو مجرد إقتناع، أم على الأقل إقناع ذاتي، أعني، هل هو إيمان راسخ، هو الرهان. فنحن نرى غالباً أحدهم يعبر عن مزاعمه بتبجّح واثق من نفسه إلى درجة، ولا يقبل النقاش إلى درجة يبدو معها أنه قد ألغى نهائياً كلّ خشية من الغلط، فإذا بالرهان يوقفه. فقد يحصل غالباً أن يكون قانعاً إلى درجة أنه يقدّر اقتناعه بالعشرات، لكن لا بعشرة. ذلك أنه يمكنه أن يغامر بأول عُشْرٍ لكن عندما يدور الأمر على عشرة، فإنه يبدأ بأن يُبصر ما لم يلاحظه حتى الآن وهو أنه من الممكن حقاً أن يكون قد انخدع.

ولنتصوّر بالفكر أنه علينا أن نراهن بذلك على سعادة حياتنا بكاملها، فإن حكمنا الإنتصاري سيتبدّد عندئذ كلياً، وسنصير جبناء إلى أقصى درجة ونبدأ باكتشاف أن ايماننا ليس بعيداً إلى تلك الدرجة. للإيمان البـرّاغماتي إذن درجة وحسب، يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة تبعاً لاختلاف الفَرْض موضوع الرهان.

وفي الاحكام محض النظرية، لا يمكن أن نراهن على أي شيء بالصلة مع موضوع، وتصديقنا هو بالتالي محض نظري. لكن، على الرغم من ذلك، ولأنه يمكننا، في حالات كثيرة، أن نضم في التفكير، ونتخيل شيئاً نعتقد أنّ لدينا اسبابه الكافية في حال وجدت وسيلة للتيقّن من صوابه، فإن في الأحكام محض النظرية، ما يماثل الاحكام العملية، التي يناسب تصديقها لفظ الايمان، وما يمكن أن نسميّه **الايمان التعليمي**. فإذا كان من الممكن أن نقرر الامر بتجربة ما، فإني أراهن بكل ثروتي على أن واحداً على الأقل، من الكواكب، التي نرى، مسكون. وليس هذا مجرد رأي بل إيمان ثابت (أراهن على صحته بكثير من حسنات الحياة) أقول استناداً إليه إن هناك أيضاً سكاناً في عوالم أخرى.

والحال، إنه يجب أن نقرّ بأن تعليم وجود الله ينتمي إلى الإيمان التعليمي. إذ على الرغم من أنه ليس لدي بالنظر إلى معرفة العالم النظرية ما أقـرّره مما يفترض بالضرورة هذه الفكرة كشرط لتفسيراتي للظاهرات، بل أراني بالأحرى مرغماً على أن أستخدم عقلي كما لو أنّ كل شيء طبيعة، فإن الوحدة الغائية هي مع ذلك شرط كبير لتطبيق العقل على الطبيعة لا يمكن أن أحذفه حين تزوّدني التجربة بمثل هذا العدد الكبير من الشواهد عليه. والحال، إنني لا أعرف شرطاً لهذه الوحدة يجعل منها خيطاً هادياً لي في البحث عن الطبيعة سوى أن أفترض أنّ عقلاً أسمى قد نظّم كلّ شيء تبعاً لأحكام الغايات. فافتراض خالق حكيم للعالم هو بالتالي شرط لغاية عرضية، هذا صحيح، إلا أنها غاية ليست من دون أهمية، وهي أن يكون لدي وجهة في مبحث الطبيعة. وتؤكد محصّلة أبحاثي، غالباً، فائدة هذا الافتراض، وأنه لا يمكن التقدّم بشيء حاسم ضدّه إلى درجة أنني سأكون مقلّاً جداً إن أسميت تصديقي مجرد رأي، بل إنه يمكنني القول حتى من الوجهة النظرية إنني أؤمن ايماناً راسخاً بالله؛ لكن هذا الايمان ليس عملياً بالمعنى الحصري، بل يجب أن يدعى إيماناً تعليمياً يجب أنْ تُولّده، بالضرورة أينما كان، إلهيّات الطبيعة (اللاهوت الطبيعي). ومن وجهة نظر هذه الحكمة بالذات وبالنظر إلى المواهب البارزة للطبيعة البشرية وإلى قِصَر الحياة التي قلّما تتناسب مع هذه المواهب، يمكن أيضاً أن نجد حُجة كافية لصالح إيمان تعليمي بحياة آتية للنفس البشرية.

ولفظ **الايمان**، في مثل هذه الحالة، هو تعبير عن التواضع في المقصد الموضوعي، إلا أنه في الوقت نفسه تعبير عن رسوخ الثقة بالمقصد الذاتي. وحتى لو أردت أن أدل هنا على التصديق محض النظري بالقول: إنه فرض أراني مخوّلاً أن أسلّم به، فإن ذلك يعني أنني أجهد لكي أحصّل، عن قوام علةٍ للعالم وعن عالم آخر، مفهوماً يقول عنه أكثر مما بإمكاني أن أظهر تحقيقاً. لأنه، فيما يخص ما أسلّم به كفَرْض وحسب، عليّ على الأقل أن أعرف خصائصه معرفة كافية

حتى لا أكون بحاجة إلى تخيّل أفهومه، بل وجوده وحسب. لكنّ لفظ الايمان يتعلق فقط بالخيط الموجِّه الذي تعطيه الفكرة لي وبتأثيرها الذاتي، على اتّساق أفعال عقلي، الأمر الذي يرسخّها عندي على الرغم من أنني لست قادراً على تبيانها من الوجهة النظرية.

لكنّ الايمان محض التعليمي مزعزع بعض الشيء: فغالباً ما تُبعِدنا عنه الصعوبات التي تمّثُل في الاعتبار، على الرغم من أننا نعود إليه، أبداً وحتماً، من جديد.

والأمر يختلف كلياً مع **الايمان الاخلاقي**. ذلك أنه من الضروري إطلاقاً هنا أن يحصل شيء ما، أعني أن أُطيع القانون الخُلُقي في كل النّقاط. والغاية مُثْبَتة حتماً هنا ولا يوجد، حسب كل رئْياني، سوى شرط واحد ممكن يسمح لهذه الغاية بأن تتفق مع كل الغايات مجتمعة، ويعطيها بذلك مصداقية عملية؛ وهو أن يكون الله ويكون عالَم مُقْبل؛ وأعلم أيضاً، علم اليقين، أنّ لا أحد يعْرِف شروطاً أخرى تؤدي إلى نفس وحدة الغايات بموجب القانون الخلقي. فإذا كانت الوصيّة الخلقية في الوقت نفسه شعاري (كما يأمر العقل بأن يكون) فإنني سأؤمن حتماً بوجود الله وبحياة آتية، وسأكون متيقناً من أنّ لا شيء يمكن أن يزعزع هذا الايمان، لأن ذلك سيقلب المبادىء الخلقية نفسها التي لا يمكن أن أتنكّر لها من دون أن أكون زرِيّاً أمام ناظريّ.

وعلى هذا النحو، يبقى لدينا، وعلى الرغم من خراب كل المقاصد الطموحة للعقل الهائم خارج حدود كل تجربة، ما يكفي لكي نكون راضيين من الوجهة العملية. وصحيح أنه لا يمكن لأحد أن يفاخر بأنه يعلم أن ثمة إلٰهاً وحياةً آتية، لأنه إنْ كان يعلم ذلك، فسيكون بالضبط ذلك المرء الذي أبحث عنه من زمان. فكل عَلْم (عندما يختصّ بموضوع لمجرد العقل) يمكن أن يُتواصل، ويمكنني عندها أن آمل أيضاً أن أرى علْمي متوسّعاً بشكل مدهش بأمثولاته. إلا أن الإقْناع هنا ليس يقيناً منطقياً، بل يقين خلقي. وبما أنه يستند إلى مبادىء ذاتية (الاستعداد الخلقي) فإنه يجب عليَّ أن لا أقول حتى هذا: إنه متيقّن أخلاقياً من أنّ ثمة إلٰهاً... إلخ. بل فقط أنا متيقّن أخلاقياً الخ... مما يعني أن الايمان بالله وبعالم آخر مرتبط باستعدادي الخلقي إلى حد أنني لست معرّضاً لفقدان هذا الإيمان بقدر ما لست أخشى أن أُعرَّى من هذا الاستعداد الجواني.

والصعوبة الوحيدة التي تمثل هنا هي أن ايمان العقل هذا يتأسس على افتراض الاستعدادات الخلقية. فإن أنكرنا هذا الافتراض وسلّمنا بوجود واحدٍ لا مبالٍ بالمرة إزاء القوانين الخلقية، فإن السؤال الذي يثيره العقل يصير ببساطة مشكلة أمام الاعتبار. فصحيح أنه بإمكانه أن يستند إلى حجج قويّة مبنية على التمثيل، إلا أنها ليست حججاً تتغلب على إرادة الشك الأكثر عناداً[7].

---

(1) يتخذ الذهن البشري (كما أعتقد أن ذلك يحصل بالضرورة في كل كائن عاقل) من الخلقية غرضاً طبيعياً له، على الرغم من أن غرضه هذا ليس الوحيد ولا المُهَيْمن عملياً. فإن عزّزتم هذا الغَرَض ورَعَيْتموه، سيكون لكم عقل أطوع وأكثر استنارة من أجل ربْط الغَرَض العملي بالغرض الاعتباري وفي حال العكس، إن لم تَعْتنوا منذ البداية، أو على الأقل في منتصف الطريق، بجعل الناس أخياراً، فإنّكم لن تتوصّلوا ذات مرّة إلى جعلهم يؤمنون بصدق.

إذ، لا إنسـان منزهـاً عن الغَرَض في هـذه المسائـل. لأنه حتى عنـدما يكـون غريبـاً عن الغَرَض الخُلُقي لنقص في الاستعدادات الحسنة، فإنه سيبقى مع ذلك، وحتى في هذه الحالـة، ما يكفي لجعله يخشى كائناً إلٰهياً ومصيراً. إذ يكفي أنه لا يمكنه أن يتحصّن خلف يقـين يقول: لا إلـه ولا حيـاة آتيـة، وهـو يقـين يتـطلب، لأن الأمـر يجب أن يُثْبت بمجـرّد الـعقـل، أعني بشكـل يقيني واجب، أن يبينّ تلك الاستحالة؛ وذاك أمر لا يمكن بالتأكيد لأي إنسان عاقل أن يحاوله. سيكون ذلك اذن إيماناً سالباً، لا يولد بالطبع الخلقية والاستعدادات الحسنة، بل يُحـدث على الأقـل شيئاً مماثلاً، أعني ما يمكن أن يمنع، بقوة، الاستعدادات السيئة من أن تتفتّح.

لكن، قد يقال: أهذا كل ما يقوم به العقل المحض عندما يفتح لنفسه نـوافذ خـارج حدود التجربة؟ لا أكثر من بَنْدَيْ إيمـان؟ وقد كـان يمكن للفاهمـة العاميـة أن تفعل مثـل ذلك من دون الحاجة إلى استشارة الفلاسفة!.

لا أريد أن أمدح الخدمات التي قدّمتها الفلسفـة للعقل البشري بـالجهود المُضْنيـة لنقده حتى وإن وَجُبَ أن تكون المحصلة سالبة وحسب، لأنه سيكون لدي مناسبة، بعـدُ، لأقول شيئـاً عن ذلك في الباب القادم. لكن، هل تطلبون أن تفوق معرفةٌ تخصّ كل الناس الفاهمةَ العاميّـة، وأن لا يمكن أن تُكشف لكم إلاّ من قِبَل الفلاسفة؟ إن مأخذكم هو بالضبط أفضل دليـل على صحـة المزاعم السابقـة لأنه يكشف مـا لم يكن بالإمكـان رؤيته حتى الآن، أعني أنـه لا يمكن أن نتّهم الطبيعة، في ما يعزّ عـلى قلب كل البشر دون تمييـز، بالتحيُّـز في توزيـع المواهب، وأنـه لا يمكن لأرقى فلسفة أن تبلغ بنا، بالنظر إلى الغـايات الاسـاسية للطبيعـة البشرية، أبعـد مما يبلغ الخيط الموجِّه الذي أسلمته الطبيعة للفاهمة العاميّة.

الباب الثالث
معماريات العقل المحض

أفهم بالمعماريّات فنّ السِّساتيم. ولأن الوحدة السستامية هي ما يحوّل المعرفة العامية إلى عِلم، أي ما يجعل من مجرد مجمّع للمعارف سستاماً، فإن المعماريات هي تعليم ما هو عِلْمي في معرفتنا بعامة، وتنتمي إذن إلى تعليم المناهج بالضرورة.

ففي ظل حكم العقْل، ليس بوسع معارفنا بعامة أن تُشكِّل شتاتاً، بل يجب أن تشكل سستاماً، وفي هذا السستام وحده، إنما يمكنها أن تؤيِّد غاياته الماهويّة وتدعمها. والحال إني أفهم بالسستام وحدة المعارف المتنوعة تحت فكرة. وهذه الفكرة هي الأفهوم العقلي عن صورةٍ ((كلٍّ))، من حيث يكون فلك المتنوِّع والموقع العائد للاجزاء متعيِّنين قبلياً به. فالأفهوم العقلي العِلمي يتضمّن اذن غاية الـ((كل)) المطابق له وصورته. ووحدة الغاية التي تتصل بها كل الأجزاء المتصلة بعضاً ببعض هي الأخرى في فكرتها، تجعل أنه يمكن أن يُلحظ غياب أي جزء عندما نعرف الاجزاء الأخرى، وأنه لا يمكن أن يكون هناك أيّ إضافة عرضية، أو أي كمّ غير متعيِّن للكمال الذي ليست حدوده متعيِّنة قبلياً. فالـ((كل)) هو إذن سستام متعضٍ (articulatio) وليس مجرد كَدْسة (Coacervatio)، يمكنه حقاً أن ينمو جوّانياً (*)(per intus susceptionem) إنما ليس برّانياً (**)(per oppositionem) شأنه في ذلك شأن جسم حيوان لا يضيف إليه نموه أي عضو، بل يجعل كل عضو من دون تغيير في النِسب، أقوى وأكثر تكيفاً مع غاياته.

وتحتاج الفكرة كي تُحقّق إلى شَيْم، أعني إلى تنوع وترتيب، للاجزاء الماهوية، متعيِّنَيْن قبْلياً بناءً على مبدأ الغاية. والشيْم المخطَّط، لا وفقاً لفكرة، أعني لا بناءً على الغاية الرئيسية للعقل

(*) بتولّد داخلي.

(**) بالاضافة.

بلْ، أمپيرياً وفقاً لمقاصد تَمُثل عَرَضاً (ولا يمكن أن نعلم عددها سلفاً) تُعطي وحدة تِقَنيّة؛ أما الشيْم الذي يتولد نتيجة لفكرة (حيث يزوّدنا العقل قَبْلياً بالغايات ولا يتوقّعها أمپيرياً) فهو يؤسّس وحدة معمارية. وما نسميّه علماً لا يمكن أنْ يتولّد تِقَنياً، وبالتالي من تشابه المتنوِّع أو من الاستعمال العرضي لمعرفة كل ضروب الغايات الخارجية والاعتباطية عياناً، بل مِعْمارياً بفضل تعاطف الأجزاء واشتقاقها من غاية وحيدة، عُليا وجوّانية، تجعل بدءاً الـ ((كلّ)) ممكناً؛ ويجب على شيْمها أن يتضّمن، وفقاً للفكرة أعني قبلياً، مخطّطاً (monogramma) للـ ((كلّ)) وتُوزُّعِهِ إلى أعضاء وأنْ يميّزه من أيّ ((كلٍ)) آخر تمييزاً موثوقاً وفقاً لمبادىء.

ولا يحاول أحد أن يقيم عِلماً من دون أن يؤسّسه على فكرة. لكن في بلورة هذا العِلم، نادراً ما يطابق الشيءُ، بل التعريفُ، الذي يعطي في البداية لهذا العلم، فكرتَه؛ لأنّ هذه تقيم في العقل كرُشَيْمٍ، كلُّ أجزائِه ما تزال مخفيّة جداً وتكاد لا ترى بالملاحظة المجهرية. ولأن العلوم تفكّر من منظور غرض كلي معين، يجب أن نعرّفها ونعيّنها لا وفقاً للوصف الذي يعطيه عنها مؤلفها، بل وفقاً للفكرة التي نجدها مؤسسة في العقل نفسه بناءً على الوحدة الطبيعية للأجزاء التي جمعها. لأننا سنجد عندها أنّ المؤلِّف، بل آخر أخلافه، غالباً ما يخطئون حول الفكرة التي لم ينجحوا بجعلها واضحة لهم، ولم يمكنهم بالتالي أن يعيّنوا مضمون العِلم الخاص وتَمَفْصله (وحدته السستامية) وحدوده.

وإنه لمن المؤسف أنْ لا يمكننا إلاّ بعد مرور زمن طويل ونحن نجمع، كيفما اتفق، بتوجيه من فكرة ما تزال مخفية فينا، مجموعة من المعارف العائدة إلى هذه الفكرة بوصفها مجموعة من المواد، وأنْ لا يمكننا إلا بعد مرور زمن طويل ونحن نربطها تقنياً، أن نرى، من المرة الأولى، الفكرة في ضوء أوضح وأن نخطط معمارياً للـ ((كلّ)) وفقاً لغايات العقل. ومع انه يبدو ان السساتيم تتشكل كما الديدان بـ generatio aequivoca(*) من مجرد عطف أفاهيم مجتمعة، ناقصة في البداية ومكتملة مع الزمن إلا أن لها جميعها شيْمها كرُشَيْم أصلي في العقل الذي ينمو ذاتياً وحسب، وهي متعضّية وفقاً لفكرة لا في كل واحد منها في ذاته وحسب، بل بالترابط فيما بينها غائياً في سستام للمعرفة البشرية، شأنها شأن ترابط الأعضاء في ((كلّ)) ما؛ وهكذا تسمح بمعمارية لكل العَلْم الإنساني الذي قد صار اليوم، إذ أن كثيراً من المواد هي الآن مجمّعة أو يمكن أن تستخرج من خرائب مبانٍ قديمة مهدّمة، لا ممكناً وحسب، بل أيضاً غير صعب البتة. ونكتفي هنا بإنجاز عملنا، أعني بمجرد تخطيط معمارية كل المعرفة الصادرة عن العقل المحض، وسننطلق من النقطة التي يتفرّع عندها الجذر المشترك لملكتنا المعرفية لكي يؤلف فرعين أحدهما العقل. لكني أفهم هنا، بالعقل، كلّ قدرة معرفية عليا وأضادّ بالتالي بين العقلي والأمپيري.

فإذا جردّتُ المعرفة المنظور اليها موضوعياً من كل مضمون، فإن كل معرفة ستكون ذاتياً: إما تاريخية وإما عقلية. والمعرفة التاريخية هي: cognitio ex datis(**) والمعرفة العقلية معرفة

(*) توالد ملتبس.

(**) معرفة بالوقائع المعطاة.

cognitio ex principiis(*). ويمكن لمعرفة ما أن تعطى في الأصل عن أي طريق كان، وتكون مع ذلك تاريخية عند ذاك الذي يملكها عندما لا يعرف شيئاً إلا بقدر ما يكون هذا الشيء معطى له من خارج، وعندما لا يعرف شيئاً أكثر مما أعطي له ومما تعلّمه التجربة اللامتوسطة أو بالرواية أو حتى بواسطة التعليم (المعارف العامة). وعليه، فإن ذاك الذي حفظ أصلاً سستاماً فلسفياً، وعلى سبيل المثال فلسفة ڤولف، وحتى لو كانت في رأسه كل المبادىء وكل التعريفات والادلة وأقسام كل المذهب، وحتى لو كان قادراً على أن يعدِّد كل شيء على أطراف أصابعه، فإنه لن يكون لديه مع ذلك سوى معرفة تاريخية كاملة بفلسفة ڤولف؛ فهو لا يعلم ولا يحكم بأي شيء أكثر مما أعطي له. فإن أنكرت عليه تعريفاً فإنه لا يعلم من أين يتناول تعريفاً آخر. لأنه قد تكوَّن وفقاً لعقل خارجي. والحال، إن قدرة التقليد ليست قدرة الخلق، أعني إن المعرفة عنده ليست ناتجة عن العقل؛ وعلى الرغم من أنها ولا شك معرفة عقلية موضوعية، فإنها ليست سوى معرفة تاريخية ذاتياً. فهو، وقد استوعبها جيداً وحفظها جيداً، أعني تعلمها جيداً، قناع لرجل حيّ. أما المعارف العقلية التي هي كذلك موضوعياً (أعني التي لا يمكن أن تتولد في البداية إلا من العقل الخاص بالمرء) فلا يمكن أن تحمل هذا الاسم أيضاً ذاتياً إلا عندما تكون مستمدة من مصادر العقل المشتركة التي عنها يصدر أيضاً النقد، وكذلك قرار التخلي عن كل ما تعلمناه، أعني إلاّ عندما تكون مستمدة من مبادىء.

والحال، أن كل معرفة عقلية هي إما معرفة بأفاهيم أو ببناء الأفاهيم؛ والأولى تسمى فلسفية والثانية رياضية. وقد عالجت في الباب الأول الفرق بين هاتين المعرفتين. وعليه، يمكن لمعرفة أن تكون موضوعياً فلسفية وأن تكون مع ذلك ذاتياً تاريخية، كما عند معظم التلامذة وكل أولئك الذين لا يرون أبعد من المدرسة ويظلون كل حياتهم تلامذة. لكنه من الجدير بالملاحظة أن المعرفة الرياضية حتى عندما نحفظها، يمكن أن تصدق ذاتياً كمعرفة عقلية، وأنه لا مجال لأن نجري فيها التمييز الذي في المعرفة الفلسفية. والسبب في ذلك هو أن مصادر المعارف التي يمكن للعلم وحده أن يستقي منها، لا توجد إلا في مبادىء العقل الماهوية والحقيقية، وأنه لا يمكن بالتالي أن يستمدها التلميذ من مكان آخر أو أن ينكرها بشكل من الاشكال؛ وذلك لأن استعمال العقل هنا لا يحصل إلا عياناً وإن قبلياً، أعني في الحدس المحض، والمعصوم بالتالي. فهو يستبعد بذلك كل وهم وغلط. ولا يوجد إذن بين كل العلوم العقلية (القبْلية) علم يمكن أن نتعلّمه سوى الرياضة وليس الفلسفة على الاطلاق (اللهم إلاّ تاريخياً)؛ وفيما يخص العقل فإن أقصى ما يمكن أن نتعلّمه هو أن نتفلسف.

والحال، إنّ سستام كل معرفة فلسفية هو الفلسفة، ويجب أن نأخذها موضوعياً إذا كنا نفهم بها الصورة الأصل لمحاكمة كل محاولات التفلسف، محاكمة يجب أن تصلح لإصدار حكم على أيّ فلسفة ذاتية يكون بنيانها كثير التنوع والتغيُّر. وعلى هذا النحو، فإن الفلسفة هي مجرد فكرة عِلم ممكن غير معطى في أي محل عياناً بل نسعى إلى الاقتراب منه بطرق مختلفة إلى أن نكتشف

(*) معرفة بالمبادىء.

الصراط الوحيد الذي يؤدي إليه إنما الذي تُخفيه الحساسية، ونحاول أن ننجح، بقدر ما هو مسموح للبشر، بإعطاء نسخة عنه شبيهة بالأصل ما تزال مفتقدة حتى الآن. وحتى الآن، لا يمكن أن نتعلم أي فلسفة؛ إذ أين هي؟ ومن يملكها؟ وكيف نتعرف إليها؟ ولا يمكننا سوى تعلُّم أن نتفلسف، أعني أن نمرِّن موهبة العقل في تطبيق مبادئه الكلية على بعض المحاولات التي تمثُل لنا انما دائماً مع هذا التحفظ لجهة الحق الذي للعقل في أن يفحص هذه المبادىء حتى في مصادرها فيؤكد عليها أو يرفضها.

لكن حتى الآن ليس أفهوم الفلسفة سوى أفهوم مدرسي، أعني أفهوم عن سستام للمعرفة لا يُبحث عنه إلا كعِلم من دون أن تكون الغاية أكثر من الوحدة السستامية لهذا العَلْم، وبالتالي الكمال المنطقي للمعرفة. لكن هناك أيضاً أفهوم عالمي (conceptus cosmicus) استخدم دائماً كأساس لهذه التسمية عندما كان يُشخَصْن نوعاً ما، ويتصوّر بمثابة الصورة الأصل في أمثل الفيلسوف. فالفلسفة، من هذه الوجهة، هي علم الصلة بين كل معرفة وغايات العقل البشري الماهوية (teleologia rationis humanae)، والفيلسوف ليس صانعاً لدى العقل بل مشرِّع للعقل البشري. وفي مثل هذا المعنى، سيكون من المبالغة في الزهو أن يسمي المرء نفسه فيلسوفاً، وأن يدّعي أنه توصل إلى مساواة الصورة الأصل التي لا تقيم إلا في الفكرة.

وليس الرياضي والفيزيائي والمنطقي، ومهما سطع النجاح الذي يمكن أن يحرزه بعضهم بعامة في المعرفة العقلية، وبعضهم الآخر بخاصة في المعرفة الفلسفية، ليسوا سوى صُنّاع لدى العقل. فما يزال هناك في الأمثل معلّم يستعملهم جميعاً ويستخدمهم كأداة من أجل التقدم بالغايات الماهوية للعقل البشري. هذا المعلّم وحده هو الذي يجب أن نسمّيه الفيلسوف؛ لكن بما أنّه نفسه لا يوجد في أي محل في حين أنّ فكرة تشريعه توجد في كل محل في العقل البشري، فإننا سنكتفي بهذه الأخيرة، وسنعين بدقة أكبر ما تُمْليه الفلسفة بموجب هذا الأفهوم العالمي[1]، من وجهة نظر الغايات، على الوحدة السستامية.

وعليه، فإن الغايات الماهوية ليست بعد الغايات الاسمى: التي لا يمكن أن تكون سوى واحدة (في كمال وحدة العقل السستامية). وبالتالي سيكون هناك، إما الغاية النهائية واما الغايات المُلحقة اللازمة بالضرورة لهذه الغاية بوصفها وسائل. والأولى ليست سوى قِصْدة الانسان الكلية؛ والفلسفة التي تدور عليها تدعى الأخلاق. وبسبب من هذه القوامية التي للفلسفة الاخلاقية على كل رجاء عقلي آخر، كان القدماء يطلقون دائماً، وبخاصة، اسم فيلسوف على الاخلاقي في الوقت نفسه؛ واليوم أيضاً لا يزال الظاهر الخارجي لضبط النفس بالعقل يجعلنا؛ بحسب تمثيلٍ معينٍ، نسمي أحدهم فيلسوفاً على الرغم من عَلْمه المحدود.

والحال، إن لتشريع العقل البشري (الفلسفة) موضوعين: الطبيعية والحرية؛ فهو يتضمن

(1) الأفهوم العالمي، هو داك الذي يختص بما يُهمّ كل واحد بالضرورة، وعليه فإني أعينّ مقصد علم من العلوم وفقاً لأفاهيم مدرسية عندما لا أنظر إليه إلا بوصفه واحداً من الاستعدادات لبعض الغايات الاعتباطية.

بالتالي قانون الطبيعة مثلما يتضمن قانون الاخلاق، في البداية في سستامينْ خاصّينْ وفيها بعد في سستام فلسفي واحد. وتدور فلسفة الطبيعة على ما هو كائن، وفلسفة الاخلاق فقط على ما يجب أن يكون.

وكل فلسفة هي إما معرفة بناء على العقل المحض وإما معرفة عقلية بناء على مبادىء أمپيرية. وتسمى الأولى فلسفة محضة والثانية فلسفة أمپيرية.

وفلسفة العقل المحض هي إمّا تمهيد (تمرين أوّلي) يفحص قدرة العقل بالنظر إلى كل المعرفة القبلية المحضة ويسمى نقداً، وإما، لاحقاً، سستام للعقل المحض (عِلم). وكل المعرفة الفلسفية (حقيقية كانت أم مُتَرائِية) تصدر عن العقل المحض في ترابط سستامي، وتدعى ميتافيزيقا؟ مع أن هذا الاسم قد يطلق أيضاً على كل الفلسفة المحضة، بما فيها مجمل النقد، ليشمل البحث عن كل ما يجب أن يُعرف قبلياً، مثلما يشمل عرض كل ما يشكل سستاماً بمثل هذا النوع من المعارف الفلسفية المحضة، إنما يتميّز من كل استعمال أمپيري للعقل وكذلك من استعماله الرياضي.

وتنقسم الميتافيزيقا، الى ميتافيزيقا الاستعمال النظري وميتافيزيقا الاستعمال العملي للعقل المحض، وتكون بذلك إما ميتافيزيقا الطبيعة وإما ميتافيزيقا الاخلاق. وتتضمن الاولى كل مبادىء العقل المحضة التي، بناء على مجرد أفاهيم (وبالتالي باستثناء الرياضة) تدور على المعرفة النظرية لكل الاشياء؛ وتتضمن الثانية المبادىء التي تعينّ قبلياً الفعل والترك وتجعلهما ضروريّين. والحال إن الخلقيةهي، للأفعال، الشرعية الوحيدة التي يمكن أن تستمدّ بشكل قبلي كلياً من مبادىء. وعليه، فإن ميتافيزيقا الاخلاق هي أصلاً الاخلاق المحضة حيث لا نؤسّس على أيّ انتروبولوجيا (أي شرط امپيري)، وميتافيزيقا العقل الاعتباري هي إذن ما اعتدنا أن نسميه ميتافيزيقا بالمعنى الأضيق للفظ. لكنّ، تعليم الاخلاق المحض، من حيث ينتمي الى فرع المعرفة البشرية الخاص والفلسفي بالتأكيد والصادر عن العقل المحض، يحتفظ بهذه التسمية على الرغم من أننا نضعه هنا جانباً بوصفه لا ينتمي الآن إلى غايتنا.

وإنه لمن الأهمية بمكان كبير أن نعزل المعارف المتميزة من سواها بنوعها وأصلها، وأن نمنعها بعناية من أن تمتزج وتختلط بأخرى تُربط بها عادة في الاستعمال. وما يفعله الكيميائي في فصل المواد، والرياضي في النظرية المحضة للكميات، يلزم أن يفعله الفيلسوف بالأحرى كي يستطيع أن يعينّ بثقة الحِصّة العائدة لنوع معيّن من المعرفة في الاستعمال المألوف للفاهمة ومصداقيتها الخاصة وتأثيرها. وعليه، فإنّ العقل مُذْ بدأ يفكِّر أو يتفكَّر بالأحرى، لم يمكنه قط الاستغناء عن ميتافيزيقا مّا، على الرغم من أنه لم يمكنه أن يتصورها خالصة، كغاية، من كل عنصر خارجي. وفكرة مثل هذا العلم هي قديمة قِدَم العقل للانسان. فأي عقل لا يَعْتَبِر، إنْ على الطريقة المدرسية، وإنْ على الطريقة الشعبية؟ إلا أنّه يجب الإقرار بأن تمييز عنصريْن في معرفتنا، أحدهما في مقدورنا بشكل قبلي كلياً، في حين أن الثاني لا يمكن أن ينال إلاّ بعدياً من التجربة، قد ظلّ أبداً تمييزاً غامضاً جداً حتى عند المفكرين المحترمين، وأنه لم يمكن قط بالتالي تحقيق لا تعيين

الحدود لنوع خاص من المعارف ولا، بالتالي، الفكرة الحقيقيّة لعلم شَغَـل، كلّ تلك المـدة ويمثل تلك القوة، العقلَ البشريّ. وعندمـا كان يقـال: الميتافيـزيقا هي علم المبـادىء الأولى للمعرفـة البشريـة، لم يكن يُراد، بـذلك، أيُّ نـوع من المبادىء خـاصٌ كلياً، بـل فقط مَرْتبـة بالنـظر إلى الكليـة، ولم يكن بالإمكـان إذن أن تميِّزه بـوضوح من الامپـيري، لأنه يـوجد حتى بـين المبـادىء الأمپيرية بعض المبادىء التي هي أعمّ، وبالتالي أعلى، من غيرها. ففي سلسلة ينساق فيها بعض تحت بعض مثل هذا الانسيـاق (حيث لا نميز بـين ما هـو معروف بشكـل كلي قبلياً وما هـو غير معروف الا بعدياً) أين يجب أن نُحْدث القطع الذي يفصل القسم الاول عن الأخير، والاطراف العليا عن الاطراف الملحقة؟ وماذا كان يمكن أن يقال لو كان التسلسل الزمني لا يستطيع أن يدل على مراحل العالم إلا بتقسيمهـا إلى قرون أولى وقـرون لاحقة؟ كـان يمكن أنْ يُسأل، هـل القرن الخـامس وهل القـرن العاشر إلـخ . . . يشكّلان جـزءاً من القرون الأولى؟ وعـلى النحو نفسـه، أسـأل: هل ينتمي أفهـوم ما هـو ممتد إلى الميتـافيزيقـا؟ فإن اجبتم: نعم، أقـول وأفهـوم الجسم أيضاً؟ . . . نعم! إذن أفهوم الجسم السائل؟ سيُرْتِج عليكم هنـا لأنه لـو اكملنا عـلى هذا النحـو سينتمي كـلّ شيء إلى الميتافيـزيقا. من ذلـك نرى أن مجـرد درجة انسيـاق (الخاص تحت العـام) لا يمكن أن تعينّ حدود علم من العلوم بل يلزمنا، في حالتنا، كي نعينّ ذلك، التغايرُ الشامل واختـلاف الاصل. لكن ما يُبْهِم، أيضاً من جهة أخرى، الفكرة الأساسية للميتافيزيقـا هي أنها تُظهـر، بما هي معرفة قبلية، شَبَهاً معيَّناً بالرياضة. ويشير هذا الشَبَه، بالفِعْل، إلى قـرابة بـين العِلْمين فيـما يَخصّ الأصْل القبلي؛ لكن فيما يخص نمط المعرفـة الذي يحصـل في أحدهمـا بناءً عـلى أفاهيم، في حين يقوم في الثاني على الحكم فقط ببناء الأفاهيم قبلياً، ومن ثم فيما يخص الاختلاف بين المعـرفة الفلسفية والمعرفة الرياضية، يظهر تغاير حاسم إلى درجة أنه كان يُستَشْعر، دائماً، نوعاً مـا، وإن لم يكن يمكن قط إعادته إلى معايير بديهية. والحـال، أنه قـد حصل، من جـراء ذلك، أن أعـمال الفلاسفة أنفسهم، إذ فشلوا في تطوير فكرة عِلمهم، لم يمكنها أن تتخـذ أي غايـة متعيِّنة ولا أي اتجاه آمن، وأنهم بخطة مرسومة اعتباطاً، وبجهلم الطريق التي يجب سلوكها، وبخلافهم الدائم حول الاكتشافات التي يظن كل واحد منهم أنـه عثر عليهـا في طريقـه، جعلوا عِلمهم مُحْتَقراً من الآخرين بدءاً، بلْ، وصلوا إلى حد أنهم احتقروه هم أنفسهم في النهاية.

كل معرفة قبلية محضة تشكل وحدة خاصـة اذن، بفضل القـدرة المعرفيـة الخاصـة التي يقع فيها مقرّها حصراً؛ والميتافيزيقـا هي الفلسفة التي يجب أن تعـرض تلك المعرفـة في هذه الـوحدة السستـامية. وقسمهـا الاعتباري، الـذي احْتَكَر، بخـاصة، هـذا الاسم، أعني، القسم الـذي نسمّيه **ميتافيزيقا الطبيعة** والذي يفحص كل شيء بأفاهيم قبلية من حيث **هو كائن** (لا من حيث يجب أن يكون)، ينقسم إذن على الوجه التالي:

الميتافيزيقا، بالمعنى الحصري للفظ، تتقوم من **الفلسفة الترسندالية**، ومن **فسيولوجيا العقـل** المحض. والأولى تنظر فقط الى **الفاهمـة** وإلى العقل نفسـه في سستام كـل الأفاهيم وكـل المبادىء التي على صلة بموضـوعات بعـامة، من دون افـتراض هذه الاشيـاء معطاة (أنْطولوجيـا). وتنظر الثانية إلى **الطبيعة**، أعني إلى مجمـل الموضـوعات المعـطاة (سواء كـانت معطاة بـالحواس أو بـأي

ضرب شئتم من الحدس) وهي على هذا النحو فِسْيولوجيا (انما عقلية وحسب). والحال، إن استعمال العقل في هذا النظر العقلي إلى الطبيعة هو إما فيزيائي وإما فوق فيزيائي، أو بتعبير أفضل، إمّا مُحايث وإمّا مُفارِق. والأول يدور على الطبيعة من حيث يمكن لمعرفتها أن تطبّق في التجربة (عياناً)؛ والثاني يهتمّ بربط موضوعات التجربة ذاك الربط الذي يتخطى كل تجربة. وموضوع هذه الفِسْيولوجيا المفارقة هو إذن إما اقتران جَوّاني وإما اقتران بَرّاني، وكلاهما يتخطى التجربة. فالفِسْيولوجيا هي بذلك، إما فِسْيولوجيا كلّ الطبيعة أعني فسيولوجيا المعرفة الترسندالية للعالم، وإما فسيولوجيا وحدة كل الطبيعة مع كائنٍ فوق الطبيعة، أعني فسيولوجيا المعرفة الترسندالية لله.

والفِسْيولوجيا المُحايثة تنظر، على العكس، الى الطبيعة بوصفها مجمل موضوعات الحواس، وبالتالي كما هي معطاة لنا، انما وفقاً للشروط القبلية التي بموجبها يمكن أن تعطى لنا بعامة. الحال إن هناك موضوعيْن من موضوعات الحواس. 1) ـ موضوعات الحواس الخارجية، وبالتالي مجمل هذه الموضوعات، **الطبيعة الجسمانية**؛ 2) ـ موضوع الحس الباطن، النفس، وتبعاً للأفاهيم الاساسية للنفس بعامة، **الطبيعة المفكرة**. وتسمى ميتافيزيقا الطبيعة الجسمانية، **فيزياء**، إنما **فيزياء عقلية** لأنها لا تتضمن سوى مبادىء المعرفة القبلية للطبيعة. وتسمى ميتافيزيقا الطبيعة المفكرّة **سيْكولوجيا**؛ لكن للسبب نفسه يجب أن لا نَفْهم بذلك سوى المعرفة العقلية للنفس.

وعليه يتقوّم كل سستام الميتافيزيقا من أربعة أجزاء رئيسية: 1) ـ **الأنْطولوجيا**. 2) ـ **الفِسْيولوجيا العقلية**. 3) ـ **الكُسْمولوجيا العقلية**. 4) ـ **الإلٰهيّات العقلية**. ويتضمن الجزء الثاني، أعني طبيعيات العقل المحض قسمين هما: الفيزياء العقلية[1] والسيْكولوجيا العقلية.

والفكرة الاصلية لفلسفة العقل المحض تملي بنفسها هذه القسمة؟ فهي إذن قسمة مِعْمارية مطابقة لغايات العقل الماهوية وليست مجرد قسمة تِقَنية أقيمت عَرَضاً وفقاً لتعاطفات مدركة عَرَضاً ومرسومة بالمصادفة؟ ولذا فإنها ثابتة ومشرِّعة. لكن يوجد هنا بعض النقاط التي قد تثير شكوكاً وتضعف الإقناع بتشريعها.

وأولاً، كيف يمكنني أن أتوقّع معرفة قبلية وبالتالي ميتافيزيقا بموضوعات تعطى لحواسنا، وبعدياً كذلك؟ وكيف من الممكن أن نعرف وفقاً لأفاهيم قبلية طبيعة الاشياء ونصل إلى

---

(1) فلا يُظن أنني أفهم بذلك ما يسمى عادة بـ(*) physica generalis وما هو بالاحرى رياضة أكثر منه فلسفة طبيعة. ذلك أن ميتافيزيقا الطبيعة تتمير كلياً عن الرياضة. وهي، وإن كانت لا تستطيع أن تقدم رؤى بمثل اتّساع رؤى الرياضة، فإنها لا تقلّ عنها أهمية بالنظر إلى نَقْد المعرفة الفاهمية المحضة في تطبيقها على الطبيعة. ولقد حمّل الرياضيون، في غياب هذه الميتافيزيقا، وبتعلقهم بأفاهيم عامّية معيَّنة، إنما ميتافيريقية في الحقيقة حمّلوا، من دون انتباه، الطبيعيات فروضاً لا تصمد أمام نقد هذه المبادىء نقداً لا يُسيء أدنى إساءة إلى استعمال الرياضة في هذا الحقل (وهو استعمال لا غنى عنه البتة).

(*) الفيزياء العامة.

فسيولوجيا عقلية؟ والجواب هو أننا لا نأخذ من التجربة أكثر مما هو ضروري لإعطائنا موضوعاً إما للحسّ الخارجي وإما للحس الباطن. ويحصل ذلك في الحالة الأولى بمجرد أفهوم المادة (إمتداد لا يُنفذ إليه ومن دون حياة)، وفي الثانية بأفهوم كائن مفكر (بالتصور الأمپيري الباطن ((أنا أفكر)). ويجب علينا مع ذلك، في كلّ ميتافيزيقا عن هذه الموضوعات، أن نستبعد كلياً كلّ المبادىء الأمپيرية التي يمكن أن تُضيف إلى الأفهوم أيّ تجربة إضافية تصلح لإصدار حكم على هذه الموضوعات.

ثانياً: أين نضع إذنْ السيكولوجيا الامپيرية التي نافحتْ دائماً عن موقعها في الميتافيزيقا والتي يُنتظر منها في زماننا أشياء كثيرة جداً لتنويرها بعد أن كانت قد قضت على الأمل في أن تحقّق أيّ شيء حسن قبلياً؟ أجيب: إنها تقع حيث يجب أن توضع الطبيعيّات (الأمپيرية) بصحيح العبارة، أعني لجهة الفلسفة التطْبيقية التي تتضمَّن الفلسفةُ المحضة مبادئها قبلياً، والتي يجب بالتالي أن تكون مربوطة بها، بالطبع، انما لا مختلطة بها. وعلى السيكولوجيا الأمپيرية إذن أن تُشْطب نهائياً من الميتافيزيقا وهي قد طردت منها نهائياً من خلال فكرتها. إلا أنه يجب علينا أن نترك لها هنا محلاً صغيراً أيضاً (وإن مرْحلياً وحسب) عملاً باستعمال المدرسة. وذلك لأسباب اقتصادية، إذ أنها ليست بعد غنية بما يكفي لكيْ تشكّل دراسة لها وحدها، ولأنها مع ذلك مهمة إلى درجة لا يُمكننا معها أنْ نرفضها نهائياً أو نعلّقها بمكان يكون لها فيه تعاطف أقلّ أيضاً مما لها مع الميتافيزيقا. فليست هي اذن، سوى اجنبية مقبولة منذ زمن طويل، نعطيها اقامة مؤقتة إلى أن يكون بإمكانها أن تقيم منزلها الخاص في أنتروبولوجيا دقيقة ومفصّلة (مشكّلة ذيلاً للطبيعيات الأمپيرية).

تلك هي إذن الفكرة العامّة للميتافيزيقا التي أصابها الإفلاس العام. لأننا بعد أن انتظرنا منها في البداية أكثر مما يمكن أن نطلب منها بتعقّل، وبعد أن علّقنا عليها طويلاً الآمال الجميلة إذا برجائنا يخيب. وقد نكون اقتنعنا، كفاية، في سياق نقدنا، أنه على الرغم من أنه لا يمكن للميتافيزيقا أن تشكل أساساً للدين، فإنه يمكنها مع ذلك أن تبقى أبداً بمثابة السور. فإن العقل البشري، الذي هو ديالكتيكي بطبْعه، لا يمكن أن يستَغْني عن مثل هذا العلم الذي يضع له مِكْبَحاً، ويحتاط بمعرفةٍ بالذات، علميّةٍ ومستنيرة تماماً، ضدّ التخرْيب الذي لا بدَّ فاعله عقلٌ اعتباريّ محروم من القوانين في الأخلاق كما في الدين. يمكن إذن، أنْ نكون على ثقة أنه مهما كان أولئك الذين يحاكِمون علماً من العلوم، لا وفقاً لطبيعته، بلْ، وفقاً لنتائجه العَرَضية، مهما كانوا مُزْدرين ومحتقِرين له، فإننا سنعود أبداً إلى الميتافيزيقا كما نعود إلى الحبيبة التي اختصمنا معها، لأن على العقل، بما أن المسألة هي مسألة غايات ماهوية، أن يعمل بلا كلل إما لاكتساب رؤى متعمقة وإما لقلب الرؤى الجيدة التي سبق أن أقيمت.

تشكل الميتافيزيقا، ميتافيزيقا الطبيعة كما ميتافيزيقا الاخلاق، وبخاصة يشكّل نقد العقل الذي يغامر على الطيران بأجنحته الخاصة، والنقد الذي يتصدر بوصفه تمريناً **أولياً** (كتمهيد)، يشكلان اذن لوحدهما ما يمكن أن نسميه فلسفة بالمعنى الصحيح للفظ. فالفلسفة تصل ما بين

كلّ شيء والحكمة، إنما عن طريق العِلم، الوحيدة التي ما إن تُشق مرة حتى لا تعود تُسدّ البتة أو تسمح بأيّ غلط. فالرياضة وعلم الطبيعة وحتى المعرفة الأمپيرية للإنسان هي ذات قيمة عالية كوسيلة من أجل غايات البشرية أولاً وبخاصة من أجل غاياتها العرضية، لكن في النهاية أيضاً من أجل الغايات الماهوية والضرورية؛ إلا أنها لا تتمتع بهذه القيمة إلا بتوسط المعرفة العقلية بناء على مجرد أفاهيم، معرفة ليست أصلاً وبأي اسم دُعيت، سوى الميتافيزيقا.

عليه، فإن الميتافيزيقا هي أيضاً إنجاز كل ثقافة للعقل البشري، إنجازاً لا غنى عنه، حتى بإهمال تأثيرها كعلم على بعض الغايات المتعيّنة. ذلك أنها ترى إلى العقل وفقاً لعناصره وشعاراته العليا التي يجب أن تكون في أساس إمكان بعض العلوم، وفي أساس استعمالها جميعاً. وأنْ تُستخدم بالاحرى، بوصفها مجرد اعتبار للاحتراز من الغلط أكثر مما تُستخدم لتوسيع المعرفة، فإن ذلك لا يَبْخَس من قيمتها شيئاً، بل يُعطيها بالأحرى كرامة وتقديراً؛ لأنها بذلك ستكون الرقابة التي تؤمّن النظام والوفاق العام، بل حسن حال الجمهورية العلْمية، وتمنع أعمالها، الجريئة والخصبة، من أن تنحرف عن الغاية الرئيسية، السعادة الكلية.

الباب الرابع
تاريخ العقل المحض

لم يوضع هذا العنوان هنا إلاّ للإشارة إلى فجوة ما تزال باقية في السستام ويجب أن تُملأ فيما بعد. وأكتفي بإلقاء لمحة سريعة من وجهة النظر الترسندالية وحسب، أعني من وجهة طبيعة العقل المحض، على كل الأعمال التي قام بها حتى الآن حيث تظهر لناظريّ أبْنية ولا شك، إنما أبْنية خَربة وحسب.

ومن الجدير بالملاحظة، على الرغم من أنه لم يكن بالإمكان أن يحصل طبيعياً على نحو آخر، أن يكون البشر، في طفولة الفلسفة، قد بدأوا من حيث ننتهي بالأحرى، الآن، أعني، بدراسة معرفةِ الله والأملِ بعالَم آخر بل بدراسة قوامه نفسه. وأياً كانت فظاظة الأفاهيم الدينية التي أدخلتها الاستعمالات القديمة والتي احتفظت بها الشعوب عن حالها البرْبرّية، فإن ذلك لم يمنع القسم الأكثر تنوراً من أن يكرّس نفسه لأبحاث حرّة حول هذا الموضوع؟ ومن السهل أن نفهم أنه لم يكن هناك من طريقة أمتن وأوثق للحظوة برضى القدرة غير المرئية التي تحكم العالم، من أجل أن يكون المرء سعيداً، وفي عالم آخر على الأقل، سوى السلوك الحسن. فالإلهيات والاخلاق كانتا إذن حافِزَيْ أو، بالاحرى، مآليّ كل الأبحاث العقلية التي لم يتوقف الناس عن الانصراف إليها لاحقاً. إلا أن الاولى هي التي أدخلت العقل محض الاعتباري، تدريجياً، في عمل صار، فيما بعد، يمثل تلك الشهرة تحت اسم الميتافيزيقا.

ولا أريد هنا أن أميِّز الأزمنة التي حصل فيها هذا التغيّر أو ذاك، في الميتافيزيقا بل أريد فقط أن أعرض في تخطيط سريع تنوُّع الفكرة الذي سبّب الثورات الرئيسية. وأجد هنا مقصداً مثلثاً بصدده حصلت أبرز التغيّرات في حلبة الصراع هذه.

1) ـ بالنظر إلى موضوع كلّ معارفنا العقلية، كان بعضهم مجرد فلاسفة حسيين، وكان آخرون فلاسفة ذهنيّين. ويمكن أن نشير إلى أبيقور بوصفه فيلسوف الحساسية الرئيسي، وإلى

أفلاطون بالنسبة إلى الذهني. لكن مهما بلغ لُطف هذا التمييز إلى مدارس، فإنه كان قد بدأ في أكثر العصور قدماً واستمر طويلاً من دون انقطاع. وكان أصحاب المدرسة الأولى يزعمون: إنه لا حقيقة إلا في موضوعات الحواس وإن كل الباقي تخيُّل؟ وأتباع الثانية كانوا يقولون العكس، إنه ليس في الحواس سوى الظاهر، وإن الفاهمة وحدها تعرف الحقّ. لكن أتباع الأولى لم يكونوا لينكروا، بسبب من ذلك، الواقعيّة على الأفاهيم الفاهمية، بل كانت عندهم منطقية وحسب، في حين كانت سريّة عند الآخرين. وكان أولئك يسلّمون بأفاهيم ذهنية، إلا أنهم لا يسلّمون إلاّ بموضوعات حسيّة، أما هؤلاء فكانوا يريدون أن تكون الموضوعات الحقيقية معقولة وحسب، ويزعمون حدساً للفاهمة المحضة التي لا ترعى أيّ حس، بل لا تفعل الحواس سوى أن تعكّرها حسب رأيهم.

2) ـ بالنظر إلى أصل معارفنا العقلية المحضة، هل هي مشتقة من التجربة أم أن مصدرها، بمعزل عن هذه، قائم في العقل. ويمكن أن نَعُدَّ أرسطو زعيم الأمْپيريينّ، وأفلاطون زعيم العقليينّ. ولنْ يمكن لا لِـ لـوكْ الذي اتّبع في العصور الحديثة الأول، ولا لِـ لَيْبْنِتْس الذي اتّبع الثاني (مع الابتعاد كفاية عن سستامه السرّي) أن يصلا إلى أيّ قرار حاسم في هذا النزاع. وكان أبيقور في سستامه الحسّي يتصرّف على الأقل بطريقة أكثر إتساقاً (لأنه لم يتخطَّ قط حدود التجربة في استدلالاته) بكثير من أرسطو ولوك، وبخاصة، من هذا الأخير، الذي بعد أن اشتق من التجربة كل الأفاهيم وكل المبادىء، دفع استعمالها إلى درجة الزعم بأنه يمكن أن نبرهن على وجود الله وخلود النفس (على الرغم من أنّ هذين الموضوعين يقعان خارج حدود التجربة الممكنة كلياً) بمثل البداهة التي نبرهن بها مَقالةً رياضية.

3) ـ بالنظر إلى المنهج. إذا كان يجب أن نطلق على شيء اسم المنهج، فيجب أن يكون ذلك على طريقة التصرّف وفقاً لمبادىء. والحال إنه يمكن أن نقسم المنهج المسيطر الآن في هذا الفرع من البحث عن الطبيعة الى منهج طبيعي ومنهج عِلمي. ويتخذ طبيعيّ العقل المحض، مبدأً له، أنه، يمكننا بالعقل العاميّ ومن دون عِلم (وهو ما يسميه بالعقل السليم)، أن ننجح في هذه المسائل الرفيعة التي تؤلف مشكلات الميتافيزيقا، أفضل بكثير مما ننجح في الاعتبار. فهو يزعم إذن أنه يمكننا أن نعيِّن حجم القمر وبعده بالعين المجرّدة بشكل أكثر ثقة مما يمكننا عن طريق الرياضة. وليس ذلك سوى مجرد كرْهٍ للعلم وقد وُضِع في مبادىء. وما هو أكثر خلفاً أيضاً هو التبشير بترك كل الوسائل التِقنية بوصفه المنهج الحقيقي من أجل أن يوسِّع المرء معرفته. لأن ليس لدينا أي سبب كي نحمِّل المسؤولية لأولئك الذين يظهرون طبيعيّين لافتقارهم إلى رؤية أوضح. فهم يَتّبعون العقل العاميّ من دون أن يفاخروا بجهلهم، بحسبانه منهجاً يجب أن يتضمّن سر استخراج الحقيقة من عمق بئر ديمقريطس. وشعارهم: Quod sapio, satis est mihi; non ego curo, esse quod Arcesilas acrumnosique Solones Pers[*]. ويمكنهم مع هذا أن يعيشوا راضين وجديرين بالتأييد من دون أن يهتموا بالعلم أو أن يفكّروا أعماله.

(*) ما لديّ من الحكمة يكفيني، فأنا لا أهتم قط بأن أكون مثل جماعة أرسيزيلاس وصولون البلهاء. بيرس.

أما بالنسبة إلى أولئك الذين يتبعون منهجاً علمياً، فإن لديهم الخيار بين المنهج الدغمائي والمنهج الريبي. لكنهم ملزمون في الحالتين أن يتوسلوا بطريقة سُسْتامية. ويمكنني إذْ أسمي هنا بالنسبة للأوّل ڤولف الشهير، ودَيْفِدْ هْيوم بالنسبة إلى الثاني، أن أستغني عن ذكْر آخرين. والطريق النقدية هي الوحيدة التي ما تزال مفتوحة. والقارىء الذي كان لديه المجاملة والصبر كي يقطعها حتى نهايتها بصحبتي، يمكنه أن يحكم الآن، في حال أحبّ أن يساهم بقسطه في جعل هذا الصراط طريقاً مَلَكيّة، ما إذا كان يمكن لما لم تستطع قرون عديدة أن تنفذه، أن يُنجَز قبل إنجاز هذا، أعني ما إذا كان بالإمكان أن نُرْضي تماماً العقل البشري في مادّة شغلتْ أبداً فُضوله العِلمي، إنما من دون طائل حتى الآن.

المحتويات

I

تعليم العناصر الترسندالي

الجزء الأول: الاستطيقا الترسندالية

الجزء الثاني: المنطق الترسندالي

II
تعليم المناهج الترسندالي





مشروع مطاع صفدي للينابيع II

نقد العقل المحض

«... نعود أبداً إلى الميتافيزيقا كما نعود إلى الحبيبة التي اختصمنا معها، لأن على العقل، أن يعمل بلا كلل إما لاكتساب رؤى متعمقة وإما لقلب الرؤى الجيدة التي سبق أن أقيمت...

... اما إن اعتمدتم وسائل أخرى غير الوسائل العقلية، وأخذتم تصرخون: يا للخيانة العظمى، كما لو أنكم تستنجدون، لإخماد الحريق، بالجمهور الذي لا يفقه شيئاً من لطائف هذه الأعمال، فستعرّضون أنفسكم للسخرية، لأنّ الكلام لا يدور هنا قطّ على ما هو نافع أو ضارّ للخير العام، بل فقط على: إلى أيّ حد يمكن للعقل أن يتقدم في اعتباره المنزّه عن الغرض جملةً، وهل يجب أن نركن إليه في شيء ما بعامّة، أم نتركه بالأحرى للعمليّ. وبدلاً من أن تزجّوا بأنفسكم في المعمعة، شاهرين سيوفكم، حافظوا بالأحرى على م الأمن... لأنّه من العبث أن نتوقّع من العقل ايضاحات وأن نرشده مع ذلك سل التي يجب عليه بالضرورة أن ينحاز إليها. والحال، إن العقل محصّن سلفاً وموق حدوده بالعقل نفسه، فليس بكم حاجة إلى جُند يستنهض الرأي العام ضد الفريق لكم هيمنته خطيرة. في هذا الديالكتيك لا نصر يشكل سبباً لاضطرابكم».

السعر: 15 دولاراً أميركياً أو ما يعادلها